

Mariateresa Muraca

**PRÁTICAS PEDAGÓGICAS POPULARES, FEMINISTAS
E DECOLONIAIS DO MOVIMENTO DE MULHERES
CAMPONESAS EM SANTA CATARINA.
UMA ETNOGRAFIA COLABORATIVA**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de doutora em Ciências Humanas.

Orientador: Prof.º Dr. Reinaldo Matias Fleuri. Coorientadora: Prof.^a Dra. Rosanna Cima.

Florianópolis

2015

**Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.**

Muraca, Mariateresa

Práticas pedagógicas populares, feministas e decoloniais do Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina: uma etnografia colaborativa / Mariateresa Muraca; orientador, Reinaldo Matias Fleuri; coorientadora, Rosanna Cima. - Florianópolis, SC, 2015. 474 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas.

Inclui referências

1. Ciências Humanas. 2. Movimentos sociais. 3. Feminismo. 4. Pensamento decolonial. 5. Educação Popular. I. Fleuri, Reinaldo Matias. II. Cima, Rosanna. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. IV. Título

Às minhas avós e aos meus avôs camponeses, sobretudo à minha querida bisavó Santa Mannarino: na sua vida praticou amor e verdade, reparando as injustiças, gerou uma grande descendência. Não dedico esta tese à sua memória, mas ao seu *Ori* que vive em mim e, nas adversidades do percurso, me manteve em pé e caminhando.

Às militantes do Movimento de Mulheres Camponesas, mães e companheiras de luta: nas relações que tecemos tem origem, sentido e direção esse meu esforço intelectual de amor à realidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus orientadores: a prof^a Rosanna Cima, da Universidade de Verona, por ter encorajado constantemente pensamentos mestiços e posições *ex-cêntricas* na pesquisa; e o prof^o Reinaldo Fleuri, da Universidade Federal de Santa Catarina, por ter me acompanhado com sabedoria em um percurso instigante mas cheio de dificuldades.

Às professoras Claudia de Lima Costa e Ignéz Paulilo pelas contribuições durante a qualificação.

Às professoras Anna Maria Piussi e Antonia De Vita por terem lido com cuidado os meus relatórios anuais, proporcionando preciosas orientações teóricas e metodológicas.

A Valentina Drago pela a tradução para o português.

À coordenação do Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina, à coordenação da Regional de São José do Cedro e às militantes que me acolheram em suas casas e em suas vidas. Sempre vou guardar os aprendizados que amadureci graças à convivência com o movimento.

A Livia Alga, porque cada escritura, cada discussão, cada pequena construção é um passo no rumo que me (re)conduz para casa.

A Chiara Salvaterra, por ter percorrido junto comigo uma parte do caminho do doutorado e da vida.

A todas as pessoas e aos grupos com quem, no decorrer dos anos, compartilhei práticas de resistência, de luta e de paixão pela realidade (os grupos paroquiais e diocesanos de Azione Cattolica, o MSAC, o grupo de Amistrada, o “Centro Polivalente per Giovani”, a associação “V Nota” de Catanzaro, o LaboratorioCaos e o coletivo Resistent* de Perugia, o coletivo “Studenti Attenti” de Bologna, o CEDEP de Florianópolis, o GIM 1 em Bologna, o GIM 2 em Padova, o “Centro di Documentazione Paulo Freire” de Padova). Sem essa partilha nunca teria tido a motivação e a força necessárias para me engajar na pesquisa e na escrita.

A Maria Helena Garcia, por ter me encorajado e apoiado desde o começo da pesquisa. Minha permanência no Brasil não teria sido possível sem seu acolhimento constante, seus conselhos lúcidos e afetuosos e sua grande generosidade.

A Nely Martins, companheira de sonhos entre Brasil e Itália.

A Marlon Tomazella, pela montagem do documentário “Come un seme nella terra. Olhares sobre MMC/SC”, pela revisão da tese e, sobretudo, pela intensidade do amor e da dor que vivemos juntos.

Agradeço a quem ficou do meu lado nos meses mais fatigantes: Francesca e Bruno Doldo pelos cuidados calabreses, ao mesmo tempo, afetuosos e discretos; Francesca Butera e Anna Giorgioni pela escuta incansável; Paola Carnio pelos tratamentos de shiatsu que me fortaleceram nos momentos de debilidade.

Sobretudo agradeço à minha família que me acompanhou sempre, diante de todos os obstáculos, no interior de todas as adversidades. Junto com meus irmãos, Tommaso e Francesco, aprendo a prática do conflito que não mata e a paixão pela diferença de que minha tese está entrecida. No exemplo dos meus pais me inspiro na tensão em não separar as palavras da vida, na busca da verdade e da justiça nos menores gestos de cuidado com o mundo, no amor pelas coisas humildes, simples e honestas.

Seguindo a prática de meus colegas e minhas colegas brasileiros – com quem sempre aprendi muito –, agradeço ao Estado italiano por ter sustentado materialmente minha pesquisa. E o convido a não desperdiçar os investimentos que realizou comigo e com outras, oferecendo-nos a oportunidade de devolver à comunidade o que adquirimos nesses anos de compromisso e de estudo.

RESUMO

Através de quais dimensões se expressa a relevância educativa dos movimentos sociais? Quais aprendizagens se co-constroem no interior deles? De qual forma se realiza o processo de assunção do compromisso sociopolítico? Quais conflitos ele proporciona e em quais níveis? Que tipo de transformações gera na vida das pessoas e nas comunidades? Estas são algumas das perguntas das quais nasceu a etnografia colaborativa que conduzi junto com o Movimento de Mulheres Camponesas no estado de Santa Catarina, e que me levou a atravessar – também graças a um percurso de co-tutela entre a Universidade de Verona (Itália) e a Universidade Federal de Santa Catarina – dois diversos contextos acadêmicos e nacionais. A atenção ao Movimento de Mulheres Camponesas – que se constituiu em Santa Catarina em 1983 e se afirmou em nível nacional em 2004 – tem origem em um interesse pelas práticas e os pensamentos político-pedagógicos que surgem do compromisso de comunidades de mulheres, frequentemente em lugares marginais e pouco conhecidos. Neste sentido, a partir de uma perspectiva teórica que interliga sobretudo as contribuições da pedagogia popular de inspiração freiriana, do feminismo italiano da diferença e do pensamento decolonial latino-americano, proponho na tese uma hermenêutica das práticas político-pedagógicas do Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina, situada nas relações que construí com minhas interlocutoras de pesquisa. Em particular, a tese se desenvolve em três partes, por sua vez divididas em capítulos. A primeira parte é dedicada às contextualizações teóricas, metodológicas e históricas da pesquisa, em um processo de gradual aproximação ao objeto de estudo. Na segunda parte, trato das práticas político-pedagógicas do movimento, detendo-me na interpretação dos processos educativos formais e, especialmente, informais e não formais, à luz de três conceitos pedagogicamente densos: compromisso, conflito e transformação. Por fim, na terceira parte, argumento sobre as implicações pedagógicas da agroecologia – que atualmente representa o núcleo articulador das lutas do movimento – em chave feminista e decolonial. A partir de um processo intersubjetivo de elaboração do conhecimento, que envolveu a mim e algumas outras mulheres em contextos, lugares e tempos específicos, visei oferecer uma contribuição à construção de uma *pedagogia dos movimentos sociais*, nascente no Brasil – onde está enraizada no pensamento de Paulo Freire – e quase totalmente ausente na Itália – embora alguns antecedentes

fundamentais possam se encontrar na tematização do nexo entre pedagogia e política pelas experiências históricas de pedagogia popular (a escola de Barbiana, o centro Mirto em Partinico, o movimento não-violento) e pelas pedagogias críticas (dentre elas, o pensamento gramsciano, o Problematicismo e a Pedagogia da Diferença Sexual).

Palavras-chaves: Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina; práticas político-pedagógicas; pedagogia dos movimentos sociais; etnografia colaborativa; agroecologia; pensamento decolonial; feminismo da diferença.

ABSTRACT

Through which dimensions does the educational significance of social movements find its own expression? What kind of learning can be built together in their inside? How can the process of the assumption of a socio-political commitment take place? What kind of conflicts does it open and at what levels? What kind of transformations does it generate in people's lives and communities? These are just some of the several starting questions of the collaborative ethnography-based study that I have carried out together with the Peasant Women's Movement in the State of Santa Catarina and that has allowed me to pass through two different national-academic contexts, thanks also to a joint supervision between the University of Verona (Italy) and the Federal University of Santa Catarina. The focus on the Peasant Women's Movement, which arose in Santa Catarina in 1983 and established itself in 2004 on a national level, starts from an interest in the political-pedagogical practices and thoughts that arise from the commitment of women's communities in the most peripheral and unknown places. In this study, starting from a theoretical perspective, that interweaves the various contributions of the Freirean popular pedagogy, the Italian difference-feminism, and the Latin American decolonial thought, I propose a hermeneutics of the political-pedagogical practices of the Peasant Women's Movement in Santa Catarina, and this hermeneutics finds its location in the relationships between me and my interlocutresses. In particular, this study is made up of three main parts, each one subdivided into various chapters. The first part is dedicated to a theoretical, methodological, and historical contextualization in a process of a stepped approximation to the subject-matter of the study. In the second part, I go deep into the political-pedagogical practices of the Peasant Women's Movement, with a focus on the interpretation of formal, informal and non-formal educational processes in the light of three main pedagogical concepts: commitment, conflict, and transformation. In the third part, I argue about the pedagogical implications of agroecology, which nowadays forms the core of the struggles of the Peasant Women's Movement, in a feminist and decolonial point of view. Starting from an inter-subjective process of knowledge construction, which involved both me and some other women in specific contexts, places, and times, I tried to offer a contribution to the construction of an pedagogy of social movements. This pedagogy is emergent in Brazil, where has its roots in Freire's thought, and is almost

absent in Italy despite some fundamental precedents can be found in the theming process of the link between pedagogy and politics by some historical experiences of popular pedagogy (the school of Barbiana, the center Mirto in Partinico, the nonviolent movement) and by critical pedagogy (among them: the thought of Gramsci, the Problematicism, the Pedagogy of Sexual Difference).

Keywords: Peasant Women's Movement in Santa Catarina; political-pedagogical practices; pedagogy of social movements; collaborative ethnography; agroecology; de-colonial thought; difference feminism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 – Informativo, livro, cartilhas, panfleto.....	172
Fotografia 2 – Cartilha.....	172
Fotografia 3 – Reunião do grupo de base da comunidade São José (município de Anchieta).....	178
Fotografia 4 – XI Encontro Estadual das CEBs.....	204
Fotografia 5 – Celebração da Páscoa (município de Chapecó).....	205
Fotografias 6, 7 e 8 – Bandeiras do MMC/SC.....	272
Fotografia 9 – Encontro do grupo de base da comunidade São José (município de Anchieta).....	291
Fotografias 10 e 11 – Detalhes do horto medicinal situado na propriedade de Rosa (município de Chapecó).....	294
Fotografia 12 – Detalhe do laboratório fitoterápico situado na casa de Rosa (município de Chapecó).....	294
Fotografia 13 – Detalhe da horta orgânica de Rosa Biluca, durante a venda para uma vizinha (município de Anchieta).....	300
Fotografia 14 – Estátua “o Desbravador” (município de Chapecó).....	351
Fotografia 15 – Mapa do estado de Santa Catarina dividida por regiões.....	447
Fotografia 16 – mapa do Extremo Oeste de Santa Catarina.....	449
Fotografia 17 – Co-autoras da tese.....	455

LISTA DE SIGLAS

ABRASCO – Associação Brasileira de Saúde Coletiva

ACARESC – Associação de Crédito e Assistência Rural do Estado de Santa Catarina

AIMTR/SUL – Articulação de Instâncias de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sul

ANA – Articulação Nacional de Agroecologia

ANCA – Associação Nacional de Cooperação Agrícola

ANMTR – Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais

ANVISA – Agência Nacional de Vigilância Sanitária

APACO – Associação dos Pequenos Agricultores do Oeste de Santa Catarina

BDE – Banco de Desenvolvimento do Estado de Santa Catarina

BRDE – Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul

CAPA – Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CEDEP – Centro de Educação e Evangelização Popular

CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina

CFRs – Casas Familiares Rurais

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CLOC – *Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo*
(Coordenação Latino-Americana de Organizações do Campo)

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CONCRAB – Confederação das Cooperativas da Reforma Agrária do Brasil

CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CRAB – Comissão Regional de Atingidos por Barragens

CTG – Centros de Cultura Gaúcha

CUT – Central Única dos Trabalhadores

DNTR-CUT – Departamento Nacional dos Trabalhadores Rurais da Central Única dos Trabalhadores

EFAs – Escolas Famílias Agrícolas

EJA – Educação de Jovens e Adultos

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

EMPASC – Empresa Catarinense de Pesquisa Agropecuária

ENEM – Exame Nacional de Ensino Médio

EPAGRI – Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural

FAO – *Food and Agriculture Organization of the United Nations*
(Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura)

FAPES – Fundação Alto Uruguai para a Pesquisa e Ensino Superior

FEPRO – Fundo de Estímulo à Produtividade

FETAESC – Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Santa Catarina

FETRAF – Federação Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura Familiar

FME – Fórum Mundial da Educação

FNDE – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação

FSM – Fórum Social Mundial

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNDESC – Fundo de Desenvolvimento do Estado de Santa Catarina

GATT *General Agreement on Tariffs and Trade* (Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio)

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCA – Instituto Nacional do Câncer

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ITERRA – Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da Reforma Agrária

JOC – Juventude Operária Cristã

MAB – Movimento de Atingidos por Barragens

MASTER – Movimento dos Agricultores Sem-Terra

MCP – Movimento de Cultura Popular

MMA – Movimento de Mulheres Agricultoras

MMC – Movimento de Mulheres Camponesas

MMC/SC – Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina

MMTR/NE – Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste

MMTR/RS – Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Rio Grande do Sul

MOJOCA – *Movimento de Jovenes de la Calle* (Movimento dos Jovens da Rua)

MOVA/SP – Movimento de Alfabetização de São Paulo

MPA – Movimento de Pequenos Agricultores

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

OGM – Organismos Geneticamente Modificados

OMS – Organização Mundial da Saúde

PAA – Programa de Aquisição de Alimentos

PCB – Partido Comunista Brasileiro

PGPAF – Programa de Garantia de Preços para a Agricultura Familiar

PJ – Pastoral da Juventude

PJR – Pastoral da Juventude Rural

PNAE – Programa Nacional da Alimentação Escolar

PNUD – *United Nations Development Programme* (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento)

PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

PRONERA – Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária

PROUNI – Programa Universidade para Todos

PT – Partido dos Trabalhadores

PTB – Partido Trabalhista do Brasil

REUNI – Reestruturação e Expansão das Universidades Federais

SAPP – Sociedade Agrícola de Plantadores e Pecuáristas de Pernambuco

SEC – Serviço de Extensão Cultural

SESI – Serviço Social da Indústria

SINTOX – Sistema Nacional de Informações Tóxico-Farmacológicas do Ministério da Saúde

SINTRAF Sindicato dos Trabalhadores na Agricultura Familiar

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

STF – Supremo Tribunal Federal

STR – Sindicato dos Trabalhadores Rurais

SUS – Sistema Único de Saúde

TdL – Teologia da Libertação

TRIPS – *Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights* (Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio)

UERGS – Universidade Estadual do Rio Grande do Sul

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

UnB – Universidade de Brasília

UNESCO – *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura)

UNICEF – *United Nations Children's Fund* (Fundo das Nações Unidas para a Infância)

UNOCHAPECÓ – Universidade Comunitária da Região de Chapecó

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	25
I PARTE – CONTEXTUALIZAÇÕES TEÓRICAS, METODOLÓGICAS E HISTÓRICAS DA PESQUISA	
CAPÍTULO 1 – MOVIMENTOS SOCIAIS E EDUCAÇÃO.....	33
1.1 INTRODUÇÃO	33
1.2 TEORIAS E METODOLOGIAS NO ESTUDO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS.....	36
1.3 MOVIMENTOS SOCIAIS COMO SUJEITOS EDUCATIVOS E AGENTES DE TRANSFORMAÇÃO.....	45
1.3.1 Movimentos sociais como contextos educativos.....	50
1.3.2 Movimentos sociais como laboratórios de decolonização dos saberes.....	55
1.3.3 Movimentos sociais como espaços gerativos de teorias pedagógicas.....	61
CAPÍTULO 2 – A METODOLOGIA DA PESQUISA: UMA ETNOGRAFIA COLABORATIVA COM O MMC/SC.....	67
2.1 INTRODUÇÃO.....	67
2.2 PESQUISAR E ESCREVER: COMO?.....	69
2.2.1 Porque e a partir de quais relações?.....	71
2.2.2 Para quem?.....	73
2.3 COLABORAR.....	79
2.3.1 Encontrar-se no campo: de informantes a interlocutoras de pesquisa.....	81
2.3.2 Convivência itinerante e instrumentos de coleta dos dados.....	92

2.4 DEVOLVER.....	113
2.4.1 Ressonância e reciprocidade.....	114
2.4.2 Compartilhar o compromisso político.....	119
2.4.3 Retorno e comunicação.....	124
CAPÍTULO 3 – O MMC/SC NA HISTÓRIA DAS LUTAS CAMPONESAS NO BRASIL.....	129
3.1 INTRODUÇÃO.....	129
3.2 AS PRIMEIRAS EXPRESSÕES DO CONFLITO NO CAMPO.....	130
3.2.1 A Guerra do Contestado.....	130
3.3 A IRRUPÇÃO DO COMPESINATO NA CENA POLÍTICA BRASILEIRA.....	137
3.3.1 As Ligas Camponesas.....	138
3.3.2 O Movimento dos Agricultores Sem-Terra.....	139
3.4 A RETOMADA DAS LUTAS CAMPONESAS NOS ANOS DE TRANSIÇÃO DEMOCRÁTICA.....	141
3.4.1 O compromisso de evangelização política da Igreja dos pobres.....	141
3.4.2 A modernização conservadora da Revolução Verde.....	143
3.5 UM NOVO SUJEITO POLÍTICO: OS MOVIMENTOS CAMPONESES DOS ANOS OITENTA.....	146
3.5.1 O Movimento de Atingidos por Barragens.....	149
3.5.2 O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.....	150
3.5.3 As lutas dos indígenas.....	151
3.5.4 O novo sindicalismo.....	152

3.6 DO MOVIMENTO DE MULHERES AGRICULTORAS AO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA.....	151
3.7 DESAFIOS ATUAIS PARA OS MOVIMENTOS CAMPONESES.....	160

II PARTE – PRÁTICAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS

CAPÍTULO 4 – AS PRÁTICAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS DO MMC/SC.....167

4.1 INTRODUÇÃO.....	167
4.2 ORGANICIDADE: CIRCULARIDADE EDUCATIVA E ESPAÇOS PEDAGÓGICOS NO MMC.....	169
4.3 “O MEU SONHO ERA ESTUDAR”. A LUTA DO MMC/SC PELA EDUCAÇÃO FORMAL.....	183
4.3.1 “O movimento foi uma faculdade de grande valor”. Problematicando a educação formal a partir da participação no MMC/SC.....	191
4.4 “EU VOU LUTAR ATÉ QUANTO TIVER 100 ANOS”: COMPROMISSO NO MMC/SC.....	194
4.4.1 “Igreja e movimentos é uma coisa só”: comprometer-se para além de uma visão dicotômica da vida.....	198
4.4.2 “O povo mesmo foi botando em prática a custo de luta”: outros espaços de compromisso.....	204
4.4.3 “Um pé na administração e um pé na base”. Política de movimento e política institucional.....	213
4.5 “A AUTONOMIA SE CONSTRÓI MUITAS VEZES COM CONFLITOS”: CONFLITOS INTERIORES.....	222
4.5.1 “Paguei um preço muito caro”: o conflito entre os sexos no MMC/SC.....	227

4.5.2 “As próprias mulheres discriminando umas as outras”: conflitos com outras mulheres dentro da comunidade.....	235
---	------------

4.5.3 “Nunca nenhum movimento teve a ousadia de fazer um ato contra uma multinacional”: os conflitos com a sociedade e o caso Aracruz.....	241
---	------------

4.5.4 “No MMC quem que manda é as mulheres”: conflitos internos do MMC e com os outros movimentos sociais.....	251
---	------------

4.6 “UMA TRANSFORMAÇÃO GERAL NA VIDA DA GENTE”: COMPROMISSO, CONFLITO E TRANSFORMAÇÃO NAS PRÁTICAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS DO MMC/SC.....	256
---	------------

4.7 MÍSTICA: NÚCLEO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DO MMC/SC.....	267
---	------------

III PARTE – AGROECOLOGIA: IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS FEMINISTAS E DECOLONIAIS

5 CAPÍTULO – AGROECOLOGIA E FEMINISMO NO MMC/SC.....	277
---	------------

5.1 INTRODUÇÃO.....	277
----------------------------	------------

5.2 “É A PARTIR DESSA SEMENTINHA QUE NÓS VAMOS AVANÇANDO”: PRÁTICAS AGROECOLÓGICAS NO MMC/SC.....	280
--	------------

5.3 “TRABALHAR A AGROECOLOGIA HOJE É A COISA MAIS DESAFIADORA QUE TEM”: FALSOS MITOS E OBSTÁCULOS ESTRUTURAIS PARA A TRANSIÇÃO AGROECOLÓGICA.....	301
--	------------

5.4 “CABE À MULHER MOSTRAR QUE TEM OUTRO CAMINHO”: CONFLITO ENTRE OS SEXOS, SUBJETIVIDADE FEMINISTA E AGROECOLOGIA.....	316
--	------------

CAPÍTULO 6 – AGROECOLOGIA E PENSAMENTO DECOLONIAL NO MMC/SC.....	333
---	------------

6.1 INTRODUÇÃO.....	333
6.2 HISTÓRIA DAS MIGRAÇÕES EUROPEIAS EM SANTA CATARINA.....	334
6.3 A EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA DAS MILITANTES DO MMC/SC.....	350
6.4 A COMPLEXIDADE CULTURAL NO MMC/SC.....	358
6.5 A PESQUISA COMO CO-CONSCIENTIZAÇÃO: A FUNÇÃO DOS GRUPOS FOCAIS DE DEVOLUÇÃO.....	367
6.6 DECOLONIZANDO A INTERCULTURA: PEDAGOGIA DO ENCONTRO E AGROECOLOGIA.....	374
CONCLUSÃO.....	397
REFERÊNCIAS.....	403
APÊNDICE – MUNICÍPIOS ATRAVESSADOS PELA PESQUISA DE CAMPO.....	445
ANEXO 1 – CO-AUTORAS DA TESE.....	453
ANEXO 2 – PARECERES DOS MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA.....	455

INTRODUÇÃO

Lembro-me de uma tarde de abril: começo do outono, no interior de Chapecó, no Oeste de Santa Catarina. Tinha recém chegado na casa de Carminha, uma das coordenadoras estaduais do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), e juntas tínhamos ido na sua vizinha, dona Rosa. Participaríamos de um mutirão para a construção de uma cisterna: esta era a solução cooperativa e ecologicamente pertinente que as militantes do movimento tinham encontrado para enfrentar a seca, que nos últimos anos tinha atingido a região e que, no verão de 2012, tinha sido particularmente dura. Cansada pela longa viagem da capital até o Oeste, estranha às palavras de intimidade trocadas entre as duas mulheres, confusa sobre o sentido da minha presença naquele lugar e naquele momento, eu estava como à espera de instruções sobre o que fazer. Em um certo ponto, dirigindo-se a mim e sem premissas, dona Rosa me perguntou: “o que você está buscando?”. Na correspondência generosa da realidade que entrevi nesta pergunta místico-política-pedagógica (POTENTE, 2008), situo a possibilidade concreta do desenrolar-se do percurso colaborativo do qual esta tese é *um* fruto, mesmo sabendo que – como revelam as histórias de vida das mulheres envolvidas na pesquisa – por toda narração existem múltiplos inícios.

“O que você está buscando?” era um convite para interrogar as motivações articuladas que movem a indagação e pô-las em jogo com inteligência. A orientação que eu trouxe deste convite me motivou para refletir constantemente sobre as raízes existenciais (além das científicas) do meu interesse pelos aspectos político-pedagógicos dos movimentos sociais. Assim, se é verdade que a escolha do objeto da minha pesquisa se justifica à luz da pouca atenção da pedagogia italiana pelos movimentos sociais – apesar da relevância educativa das formas de participação que eles expressam, em uma ordem geopolítica global, caracterizada pela subordinação da política à economia e pela crise das instituições da democracia representativa, mesmo dentro dos confins dos estados-nações (CONTINI, 2009; MORIN; CIURANA; MOTTA, 2004; SACHS; SANTARIUS, 2007) –, é verdade, ao mesmo tempo, que essa escolha se origina também do papel que os movimentos sociais tiveram na minha vida, enquanto espaços de maturação de projetos pessoais e compartilhados.

Mas “o que você está buscando?” continha também a promessa de encontrar. Meu encontro com o MMC, de fato, significou uma amorosa

vinda da realidade ao meu encontro, sem a qual meus desejos teriam ficado veleidosos e meus esforços insuficientes (MURARO, 2003). Este reconhecimento, que é também uma dívida de gratidão, encorajou-me a adotar uma perspectiva interpretativa situada nas relações que estabeleci com as militantes do movimento (LASSITER, 2005) e para assumir suas práticas efetivas como referência principal para a elaboração do pensamento (PIUSSI, 2011), optando por uma abordagem metodológica – a etnografia colaborativa – que não só me possibilitasse uma aprofundada familiarização com um contexto a respeito do qual, no começo, eu era estranha (DAL LAGO; DE BIASI, 2002); mas que favorecesse também o envolvimento dos sujeitos da pesquisa ao longo do processo todo da construção do conhecimento (LASSITER, 2005).

Nestas breves premissas já resultam condensadas diversas questões que um estudo etnográfico sobre as dimensões político-pedagógicas de um movimento social coloca: por exemplo, a respeito do posicionamento da pesquisadora, da utilidade pública da indagação e das suas implicações éticas e políticas. Na verdade, penso que as pesquisas com os movimentos sociais tornam explícitos alguns nós teórico-político-pedagógicos que caracterizam qualquer projeto científico, mas com uma clareza e uma força tais que impedem que sejam transcurados. Nisso reside, a meu ver, a contribuição que a retomada reflexiva de um percurso etnográfico com um movimento social pode oferecer em direção à descolonização das metodologias e dos campos disciplinares e, especificamente, à desmistificação da neutralidade da pedagogia, ciência prática (MORTARI, 2003) sempre comprometida com a manutenção ou com a transformação do *status quo* (FREIRE, 2003). Em particular, uma indagação que se proponha a explorar a relevância político-pedagógica de um movimento social provoca a pesquisadora para:

- Refletir sobre como se situar em relação a atores extremamente interessados em promover uma particular visão dos fatos em que estão envolvidos (MAHON, apud KOENSLER; ROSSI, 2012). No meu caso, a identificação com as lutas do Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina (MMC/SC) representou uma condição de possibilidade para a realização da etnografia, seja porque me ofereceu uma motivação fundamental para me dedicar a este projeto; seja porque representou uma demanda implícita das pessoas que me autorizaram a entrar nas redes do movimento. Adotar uma atitude de pesquisa fundada na partilha do engajamento, contudo, não implicou em aderir, de forma simplista, às narrativas do movimento; mas me conduziu a expor minhas

interpretações à discussão com os pontos de vista das minhas interlocutoras e das coordenações do MMC/SC, especialmente quando eram divergentes ou até conflitantes (LAWLESS, 1991; PACHECO, 2012).

- Interrogar-se sobre as premissas éticas da coleta, elaboração e divulgação dos dados e sobre as próprias responsabilidades para com os sujeitos e as comunidades com quem se realiza a indagação (BOROFSKY, apud KOENSLER; ROSSI, 2012). Neste sentido, adotei a humildade e o respeito como fundamentais pré-requisitos para me relacionar com a luta do movimento (BOCCAGNI, 2009). Além disso, recusei uma postura meramente destrutiva, negociando formas plurais de devolução, que fossem relevantes para minhas interlocutoras. Por fim, tentei me responsabilizar constantemente pelo meu posicionamento geopolítico; pelas perspectivas teóricas que construíram meu olhar sobre a realidade social, permitindo-me captar alguns aspectos, ao invés do que outros; pela densidade política e teórica das escolhas metodológicas que operei, considerando esses elementos não como um obstáculo a ser rejeitado para alcançar uma impossível neutralidade, mas como um recurso a ser explicitado e aproveitado na reflexão (PIUSSI, 2011).

- Tematizar a relevância política – além da científica – do próprio trabalho de indagação (BOROFSKY, apud KOENSLER; ROSSI, 2012). Na escolha da abordagem colaborativa, influiu meu interesse por procedimentos metodológicos direcionados a produzir conhecimento, mas também para expressar um compromisso com a realidade (FALS-BORDA, 2009a). Em termos gerais, a focalização da minha pesquisa na luta de uma comunidade de mulheres do Sul do mundo aspirava a favorecer a socialização de experiências de resistência e a construção de alianças feministas anticapitalistas (MOHANTY, 2003), apesar do que, a consciência de que “a subalterna não pode falar” (SPIVAK, 2010) representou um ponto de partida e uma orientação preciosos contra o risco de produzir representações que, iludindo-se em dar voz à Outra, produzissem a sua *alterização* (Ibidem).

- Deparar-se com um objeto de estudo internamente não homogêneo e dinâmico por definição, que, mais do que um ator coletivo unitário, constitui um conjunto composto de processos diversificados (DAHER, 2012) que colocam em diálogo sujeitos caracterizados por posicionamentos assimétricos. Neste sentido, mantive uma atitude constantemente autossuspeitosa quanto à tentativa de produzir generalizações que hipostasiassem o movimento (ABU-LUGHOD,

1991). Assim, em relação às práticas de escritura, recorri a escolhas estilísticas (por exemplo, a constante nomeação das minhas interlocutoras e o uso consistente das suas citações diretas), voltadas a apresentar o conhecimento etnográfico como fruto da relação com pessoas particulares, no interior de contextos específicos (Ibidem). Além disso, tentei prestar muita atenção às variadas diferenças que marcam transversalmente as militantes envolvidas na pesquisa, como a idade, o pertencimento étnico-cultural, o papel na organização, etc.

Neste sentido, a partir de uma constante tomada de consciência da parcialidade da minha perspectiva interpretativa e da responsabilidade que dela decorre (HARAWAY, 1988), proponho na tese uma hermenêutica das práticas político-pedagógicas do Movimento das Mulheres Camponesas em Santa Catarina situada nas relações concretas que construí com minhas interlocutoras da pesquisa. Em particular, meu trabalho se articula em três partes, por sua vez, divididas em capítulos.

A primeira parte é dedicada às contextualizações teóricas, metodológicas e históricas e pretende aclarar algumas dimensões de uma realidade social complexa e multiforme, a partir de diferentes ângulos e em um processo de gradual aproximação do objeto específico da minha pesquisa. Em particular, no capítulo 1 introduzo o tema dos movimentos sociais, através da referência às principais teorias sociológicas e às abordagens metodológicas que os estudaram; sobretudo exploro a relação entre movimentos sociais e educação a partir de quatro perspectivas interligadas, que os qualificam como sujeitos educativos e agentes de transformação social; contextos de aprendizagens formais, não formais e informais; laboratórios de decolonização dos saberes e espaços geradores de teorias pedagógicas. No capítulo 2, descrevo o processo de construção intersubjetiva da metodologia da pesquisa, à luz de três categorias – “pesquisar e escrever”, “colaborar” e “devolver” – que privilegiam a continuidade entre as diversas etapas da etnografia e explicitam as razões científicas, políticas, teóricas e existenciais que motivaram as opções metodológicas. No capítulo 3, reconstruo a trajetória política do MMC/SC, situando-o nas lutas camponesas brasileiras e pondo-o em relação com os desafios mais significativos que caracterizam a conjuntura atual, com o propósito de identificar elementos de continuidade e originalidade em relação a outras organizações do campo.

Na segunda parte da tese, que se refere ao capítulo 4, aprofundo a investigação sobre as práticas político-pedagógicas do MMC/SC: inicialmente me focalizo sobre a luta do movimento pela educação formal, em seguida dedico um espaço mais extenso aos processos

educativos informais e não formais, analisando-os à luz de três conceitos pedagogicamente densos: compromisso, conflito e transformação. Por fim, apresento a mística como o núcleo essencial da abordagem político-pedagógica do MMC/SC.

A terceira parte da tese trata da luta pela agroecologia, que atualmente constitui o tema articulador das lutas do movimento. Em particular, no capítulo 5, depois de uma descrição das práticas agroecológicas do movimento, ofereço uma contribuição ao debate acerca do diálogo entre agroecologia e feminismo; no capítulo 6, argumento sobre as implicações pedagógicas da agroecologia em um sentido decolonial, depois de uma reconstrução histórica dos processos de criação das “identidades étnicas” e de expulsão das populações locais que acompanharam a colonização do Oeste catarinense, por parte de famílias de origem europeia. Para orientar a leitura, faço uma breve introdução no início de cada capítulo.

A pedagogia popular de inspiração freiriana, o feminismo italiano da diferença e o pensamento decolonial latino-americano constituem minhas referências teóricas principais, mas recorri também a outras perspectivas para compreender dimensões específicas das práticas do movimento: a teologia (feminista) da libertação, o ecofeminismo, o feminismo pós-colonial, o problematismo pedagógico, a pedagogia popular italiana, a pedagogia gramsciana e a antropologia pós-moderna. Privilegiei pontos de vista teóricos que não ocultassem o nexo entre política, metodologia e teoria, mas não me ative a perspectivas que – mesmo confirmando teoricamente a pesquisadora e seus contextos acadêmicos – me pareciam trair a sensibilidade das militantes.

Desde a pergunta de dona Rosa até hoje ocorreram múltiplos deslocamentos. Deslocamentos de pensamento que mostrarei ao longo da tese, mas também deslocamentos geográficos: da Itália ao Brasil, de Catanzaro a Verona, de Florianópolis ao Rio de Janeiro, do litoral de Santa Catarina ao Extremo Oeste do estado. O caráter multissituado (MARCUS, 2013) da minha etnografia, as significativas diferenças que separam as realidades nacionais e universitárias que atravessei, a pluralidade dos sujeitos envolvidos e seus divergentes posicionamentos na academia ou nas comunidades militantes, fizeram com que eu me deparasse permanentemente com a necessidade de modular as linguagens e os próprios conteúdos das minhas reflexões, de acordo com quem fossem os interlocutores. Traduzir pensamentos e práticas político-educativas, profundamente localizados e conscientes do seu lugar de enunciação, para outros contextos, implicou a necessidade de lidar com

os problemas de tradução e de experimentar os limites do traduzível. Ao mesmo tempo, colocar-me na fronteira (não apenas do ponto de vista geográfico, mas também quanto à relação entre teoria e prática e entre academia e movimentos sociais) me encorajou para gerar conexões de pensamentos e leituras ex-cêntricas iluminadas por olhares diversos. Assim, por exemplo, a pedagogia freiriana, surgida e desenvolvida nos movimentos sociais (STRECK, 2009), me proporcionou referências fundamentais para formular minhas perguntas de pesquisa, diante de um escasso interesse da pedagogia italiana pelos movimentos sociais. Ao mesmo tempo, meu enraizamento no feminismo italiano da diferença me permitiu introduzir elementos de originalidade para a viva discussão sobre a relação entre feminismo e agroecologia, que atravessa atualmente o MMC. Neste sentido, acredito que a tradução, compreendida como processo complexo, cultural e político, além de linguístico, seja indispensável para criar epistemologias e alianças políticas feministas, populares e decoloniais (COSTA; ALVAREZ, 2009).

Coerentemente com meu posicionamento fronteiriço, decidi manter no corpo da tese a versão original das fontes consultadas e em nota a tradução. As citações das minhas interlocutoras foram transcritas, observando a fidelidade quanto ao estilo da entrevistada, mas nos limites da correção formal. Outra observação estilística diz respeito ao uso do gênero: para não tornar pesada a leitura do texto, repetindo todas as vezes o feminino e o masculino, preferi usar alternadamente o masculino e o feminino, ambos entendidos como inclusivos dos dois gêneros. Obviamente este expediente não se aplica aos casos em que me refiro especificamente às mulheres ou, ao contrário, aos homens, como quando menciono minhas interlocutoras da pesquisa. É provável que esta não seja uma proposta totalmente satisfatória, mas no momento me pareceu praticável. Convido a quem considerar esta solução contrária às regras da língua portuguesa a atentar às reflexões de Freire (2003) sobre o caráter histórico da linguagem e a necessidade de transformá-la na luta pela transformação do mundo.

I PARTE

CONTEXTUALIZAÇÕES TEÓRICAS, METODOLÓGICAS E HISTÓRICAS DA PESQUISA

CAPÍTULO 1

MOVIMENTOS SOCIAIS E EDUCAÇÃO

1.1 INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, registra-se, em nível global, uma regressão democrática, devido à tecnicização da política e à apropriação de um número cada vez maior de problemas vitais por parte de especialistas (MORIN, 2005); e, em todos os países ocidentais, um significativo descrédito a respeito das instituições públicas e dos instrumentos da democracia representativa, como os partidos e as *leadership* políticas (MORO, 2005). Ao mesmo tempo, assiste-se à afirmação de formas inéditas e criativas de participação e de novas subjetividades coletivas, que “hanno conquistato molti spazi della politica e della diplomazia internazionali, in particolare nell'ambito delle strategie sulla giustizia e sull'ambiente [...] e] hanno determinato una nuova qualità delle relazioni internazionali [...] dando] voce a molte persone che altrimenti sarebbero rimaste inascoltate”¹ (SACHS; SANTARIUS, 2007, p. 251). Em particular, os movimentos sociais se configuram como sujeitos capazes de promover, na ordem geopolítica atual, formas de mobilização inéditas e esforços humanizantes, que se opõem a uma globalização economicista e opressora. Contrariamente a quem acreditava que a globalização teria comportado *tour court* o fim dos movimentos, essa se transformou ao mesmo tempo em um recurso, multiplicando as ocasiões para o protesto e as oportunidades para expressar os conflitos em diversos níveis territoriais (DELLA PORTA; MOSCA, 2003).

Se a presença das organizações da sociedade civil está difundida transversalmente em cada região do planeta, é especialmente na América Latina que:

¹ Conquistaram muitos espaços da política e da diplomacia internacionais, em particular no âmbito de estratégias sobre a justiça e o meio ambiente [...] determinaram uma nova qualidade das relações internacionais [...] dando] voz a muitas pessoas que de outra forma não teriam sido escutadas (tradução minha).

Un numero non trascurabile di gruppi sociali, grandi e piccoli, sono impegnati a ricercare e a sperimentare, all'interno delle "crepe" del sistema, modelli organizzativi e di vita alternativi e plurali che siano di contrasto al modello egemonico neoliberista² (ZIBECCHI, 2008, p. 23).

A América Latina continua sendo o "Continente da esperança" (Ibidem). Em particular, Gohn (2008) identifica três tipologias de movimentos atualmente predominantes na América Latina: 1) os movimentos identitários, expressão de segmentos excluídos da população e geralmente oriundos das classes populares, compreendem as lutas das mulheres, dos afrodescendentes, dos índios, dos grupos geracionais, dos portadores de necessidades especiais; 2) os movimentos que lutam por melhores condições de trabalho e de vida no campo e na cidade, reivindicando o acesso à terra, à habitação, à educação, aos transportes, ao salário, etc; 3) e os movimentos globais ou "novíssimos movimentos", que atuam em redes sociopolíticas e culturais através de assembleias, fóruns, conselhos e promovem a articulação, em escala nacional ou transnacional, de movimentos locais.

Neste quadro, o estudo dos movimentos sociais suscitou e continua suscitando o interesse de várias disciplinas: a sociologia, as ciências políticas, a antropologia, a história. Sua relevância educativa, por sua vez, foi evidenciada por diversos autores: Contini (2009), por exemplo, retomando a ideia de inatualidade do Problematicismo pedagógico, considera os movimentos sociais como profetas de possibilidades utópicas de futuro, porque adiantam no plano do possível objetivos pelos quais não há condições de imediata realização hoje, mas amanhã talvez sim. De acordo com a autora (Ibidem), os movimentos sociais constituem algo meramente residual, forças minoritárias frequentemente desconhecidas e frágeis em relação aos objetivos que perseguem. Contudo, justamente desta colocação marginal e escondida, os movimentos exercem um importante papel pedagógico de consciência

² Um número não irrelevante de grupos sociais, grandes e pequenos, estão comprometidos em buscar e experimentar, dentro das "brechas" do sistema, modelos organizativos e de vida alternativos e plurais, que contrastem com o modelo hegemônico neoliberal (tradução minha).

crítica da sociedade com a qual dialogam (Ibidem). Morin, Ciurana e Motta (2004), por sua parte, definem os movimentos sociais como os protagonistas da nova mundialização humanista e pioneiros da sociedade-mundo, que a educação deve contribuir para fazer surgir.

Apesar disso, a literatura pedagógica italiana revela uma atenção esporádica às dimensões político-pedagógicas dos movimentos sociais, mesmo que o nexo entre pedagogia e política, tematizado por experiências históricas de pedagogia popular (o centro educativo de Mirto em Partinico; as iniciativas de não-violência ativa; a escola de Barbiana) e pelas pedagogias críticas (citando algumas: o pensamento gramsciano; o Problematicismo; a Pedagogia da Diferença Sexual) constitua um importante antecedente para tal direção de pesquisa. No Brasil, pelo contrário, este campo de estudos tem uma tradição notável, seja porque no país existem alguns dos mais expressivos movimentos da América Latina e do mundo, seja porque a perspectiva da pedagogia popular de inspiração freiriana, que aqui floresceu, se configura, desde suas origens, como uma pedagogia dos movimentos sociais (STRECK, 2009).

Portanto, na minha pesquisa, tentei promover uma troca recíproca entre estas duas tradições de pensamento, através da mediação das minhas teorias de referência, da minha sensibilidade político-científica e de muitas outras coisas que explicitarei ao longo da tese. O propósito é de contribuir para um debate sobre temas que certamente não constituem o *mainstream* das Ciências da Educação, mas que, a meu ver, podem pôr em diálogo as indagações de muitas pesquisadoras e pesquisadores *ex-cêntricos* com vocação interdisciplinar; e encorajar uma interpretação das transformações em ato não como recusa da política, mas como nova demanda de política (MURARO, 2009) que não se encaixa nos canais tradicionais de participação eleitoral (MORO, 2005).

Neste capítulo, proporei uma breve reconstrução das principais teorias sobre os movimentos sociais, elaboradas nos campos disciplinares que manifestaram um interesse específico por este fenômeno – a sociologia e, mais recentemente, a antropologia³ – e algumas referências aos métodos de indagação que caracterizaram as pesquisas sobre os

³ No capítulo 3 proporei, por outro lado, uma reconstrução histórico-sociológica dos movimentos camponeses brasileiros.

movimentos sociais⁴. O objetivo desta perspectiva panorâmica não é tanto o de alcançar uma definição unitária de movimentos sociais, que considero limitante, mas de facilitar a identificação de algumas características peculiares do objeto de estudo. Em seguida, entrarei no mérito da complexa relação entre educação e movimentos sociais, analisando-a a partir de quatro perspectivas. Em particular, fundamentando minhas reflexões nas teorias críticas de inspiração freiriana, feminista, gramsciana, pós-colonial, decolonial e problematizadora, tentarei compreender os movimentos sociais enquanto sujeitos educativos e agentes de transformação; contextos nos quais se realizam processos de aprendizagem formais, informais e não formais; laboratórios de decolonização dos saberes; espaços geradores de teorias pedagógicas. Trata-se de dimensões profundamente interligadas que desarticulei por razões expositivas e que recompozi nos próximos capítulos. Estas primeiras contextualizações teóricas, de fato, visam começar a pôr em circulação temas, questões e conceitos que voltarão mais vezes ao longo da tese – mesmo que não de forma sequencial – articulados e problematizados no interior da etnografia colaborativa que envolveu minhas interlocutoras e eu.

1.2 TEORIAS E METODOLOGIAS NO ESTUDO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Em sua visão panorâmica das principais teorias metodológicas sobre os movimentos sociais, Montagna (2012) identifica na maneira como é tratada a relação entre movimentos e transformação social o critério central para distinguir entre diversas perspectivas. As leituras desenvolvidas por boa parte do século XX, de fato, interpretavam os movimentos como fenômenos disfuncionais, expressão da incapacidade de alguns setores da população de se adaptar à mudança. Por outro lado, a partir dos anos setenta, a ideia segundo a qual os movimentos constituiriam o efeito patológico de transformações rápidas demais e drásticas, é superada a favor de concepções que valorizam seus

⁴ As reflexões metodológicas serão aprofundadas no capítulo 2, em relação ao meu tema específico de pesquisa.

componentes dinâmicos e propositivos (Ibidem). Em sintonia com este raciocínio, Koensler (2012) aponta duas direções fundamentais de desenvolvimento na história das teorias sobre os movimentos sociais: uma primeira tendência delinea a passagem de uma compreensão dos movimentos sociais como fundamentalmente irracionais para uma apreciação da racionalidade que caracteriza as motivações dos atores sociais neles envolvidos; uma segunda linha marca a passagem de teorias voltadas à explicação da mudança de sociedades inteiras através de grandes quadros interpretativos, para uma focalização sobre as práticas dos atores sociais e sobre suas produções culturais, internamente a contextos específicos (Ibidem).

A maior parte das reconstruções das teorias sobre os movimentos sociais, de fato, situa o nascimento do interesse da sociologia por este importante fenômeno coletivo nas teses sobre a psicologia das multidões de Le Bon. Para o autor francês os movimentos sociais são integrados por indivíduos instintivos e bárbaros, sem autonomia de juízo, faculdades racionais e morais que, reunidos, originam uma unidade mental facilmente manipulável. Este ponto de vista – centrado então nos fatores psicológicos das ações coletivas – manifesta o medo de que as massas populares entrem na política e exerçam seu poder para com a sociedade (MONTAGNA, 2012). Porém, Holst (2002) argumenta que a identificação das origens do interesse sociológico pelos movimentos sociais nas teses de Le Bon é fruto de uma escolha arbitrária e ideológica. Outros autores antes dele, de fato, estudaram a ação coletiva (Comte, Spencer, Durkheim) e especificamente os movimentos sociais (Lorenz von Stein e sobretudo Marx). Situar os inícios da sociologia dos movimentos sociais nos estudos sobre a psicologia das multidões, portanto, revela a natureza reacionária de boa parte da primeira literatura acadêmica sobre o assunto (Ibidem).

De qualquer forma, é preciso esperar a escola de Chicago para registrar uma primeira mudança a respeito da concepção clássica que descreve os movimentos *tout court* como um fenômeno patológico (MONTAGNA, 2012). Nesta abordagem, que surge entre os anos vinte e trinta e é retomada no pós-guerra até a década de sessenta, a ação coletiva – entendida mais como aglomerado de comportamentos individuais do que como fruto de esforços organizativos – começa a ser analisada como um assunto autônomo. Os estudos que são reconduzidos a essa abordagem, definida como “breakdown”, compartilham de alguns aspectos comuns: a relevância atribuída às crises sócio-sistêmicas no

nascimento e na evolução dos movimentos; a ênfase nas causas da ação coletiva, identificadas no descontentamento com situações de privação econômica e social, nas tensões sociais, na necessidade de estabilidade; na ideia de que os movimentos sejam formados por pessoas e grupos que veem frustradas suas expectativas em termos de mobilidade social e bem-estar; na consideração marginal do papel dos movimentos enquanto inovadores (Ibidem).

Em contraposição a esta visão, surge nos Estados Unidos a “teoria da mobilização de recursos”, que desloca a atenção do *por que* os movimentos se mobilizam ao *como* o fazem. Nesta perspectiva, o descontentamento se configura como fator secundário na explicação do surgimento dos movimentos; além disso, são abandonadas as interpretações focalizadas na insatisfação e na desagregação social, enquanto é reconhecida centralidade aos componentes racionais da participação. Então, assume-se que os indivíduos aderem à ação coletiva por um cálculo de custos e benefícios, de modo que, quando estes últimos são superiores em termos de trabalho, tempo ou estigma social, a mobilização se torna mais provável. Ao mesmo tempo, a presença de recursos materiais e simbólicos, a capacidade de “empreendedores políticos” de ativá-los e a preexistência de estruturas organizativas e de solidariedade são consideradas imprescindíveis aos fins da mobilização (Ibidem). Alonso (2009) sustenta que a escassa ressonância que esta teoria teve na América Latina pode ser por causa das resistências geradas nos grupos de esquerda do continente pelo emprego de uma linguagem empresarial. Essa se mostra plenamente no assunto acerca da progressiva burocratização dos movimentos (através da criação de normas e hierarquias internas, da gestão dos recursos, da divisão do trabalho entre os membros e da especialização dos ativistas e dos líderes-dirigentes), como condição para a longevidade dos movimentos sociais, por sua vez dependente da sua capacidade de vencer a concorrência com as organizações engajadas nos mesmos temas (McCARTHY; ZALD 1977 apud ALONSO, 2009). Segundo Koensler (2012), o mérito principal da “teoria da mobilização de recursos” reside na complexificação da correlação entre sofrimento social e mobilização, através da apreciação da relevância de fatores inerentes à capacidade de adquirir recursos materiais e simbólicos. Por outro lado, seu limite está ligado à excessiva ênfase sobre os aspectos racionais da participação, em detrimento dos componentes mais passionais e emotivos, conexos à pertença e à autoafirmação (Ibidem).

A partir dos anos oitenta, desenvolve-se na Europa a corrente dos “novos movimentos sociais” que representa, junto com as abordagens marxistas, a referência fundamental para os estudos brasileiros de sociologia política (BORBA, 2011). Os autores que se reconhecem nesta abordagem, se bem que de posições em parte distintas, reconduzem a “novidade” dos movimentos sociais contemporâneos seja à emergência de formas e estruturas organizativas inéditas se comparadas com o passado, seja ao envolvimento de atores sociais diversos (mulheres, minorias, jovens, migrantes, etc), seja, ainda, à perda da centralidade do conflito capital-trabalho em favor de reivindicações associadas à educação de massa, ao ingresso maciço das mulheres no mercado do trabalho, ao tema do pertencimento cultural (MONTAGNA, 2012). Nesta ótica, Melucci (1984) argumenta que:

I “movimenti” di cui si parla e di cui si constata la crescente autonomia sono *network* di solidarietà a forti connotati culturali; e sono proprio queste le caratteristiche che rendono tali fenomeni discontinui e non omogenei rispetto agli attori politici o alle organizzazioni formali [...]. Mentre in passato l’analisi dei conflitti poteva coincidere con l’analisi della condizione sociale di un gruppo, da cui venivano dedotte le ragioni e le motivazioni dell’azione, oggi è sempre più necessario definire il campo e le *issues* conflittuali a livello di sistema; e spiegare poi come specifici gruppi sociali ne siano attori. Non essendo la manifestazione necessaria di una condizione sociale, l’azione ha carattere temporaneo, può coinvolgere attori diversi, può spostarsi su diversi terreni⁵ (p.10-14).

⁵ Os “movimentos” dos quais se fala e se constata a crescente autonomia são redes de solidariedade com fortes conotações culturais; e são justamente essas as características que tornam tais fenômenos descontínuos e não homogêneos em relação aos atores políticos ou às organizações formais [...]. Enquanto no passado a análise dos conflitos podia coincidir com a análise da condição social de um grupo, de onde eram deduzidas as razões e as motivações da ação, hoje é cada vez mais necessário definir o campo e os eixos conflituais em nível de sistema; e explicar depois como específicos grupos sociais são atores desses. Não sendo a manifestação necessária de uma condição social, a ação tem caráter temporário,

Contudo, permanecem os problemas de conceitualização e de acordo entre os autores a respeito destes movimentos sociais, das diferenças que eles expressam em relação a outras formas de organização social como as ONGs e da dimensão da institucionalização (GOHN, 1997), assim como se registra na América Latina a tendência em usar indiscriminadamente a etiqueta “novos movimentos sociais”, sem uma reflexão adequada sobre seus elementos de novidade (MASSON, 2009).

A teoria da “estrutura das oportunidades políticas”, também chamada dos “processos políticos”, propõe uma integração entre os paradigmas estadunidense e europeu, conciliando a atenção pelas dimensões culturais e identitárias com o reconhecimento da centralidade dos recursos em prol dos fins da mobilização (GOHN, 1997). Assim, por exemplo, como a teoria da mobilização de recursos, a teoria dos processos políticos assume que a coordenação entre potenciais ativistas é crucial para produzir um ator coletivo; todavia, segundo este ponto de vista, a coordenação não é preexistente, mas é construída no próprio processo do conflito e é ligada à solidariedade, que origina da combinação entre a pertença a uma categoria e a densidade das redes interpessoais que vinculam os membros do grupo entre eles (ALONSO, 2009). Além disso, diferentemente da teoria da mobilização de recursos, que se focaliza antes de tudo nas condições internas e nos recursos materiais disponíveis aos ativistas, a teoria dos processos políticos considera principalmente as variáveis ambientais e externas enquanto elementos que podem favorecer mais ou menos a organização do protesto (MONTAGNA, 2012), superando a negligência da primeira teoria a respeito das características macroestruturais e dos processos de longa duração (ALONSO, 2009). Os recursos formais (como as organizações civis) ou informais (como as redes sociais), as características do clima político e institucional (a permeabilidade das instituições políticas e administrativas às reivindicações da sociedade civil; as coalizões ao poder; as relações entre Estado e sociedade; a presença de aliados políticos) têm, então, um papel fundamental para a criação de novos canais de expressão das reivindicações (Ibidem).

pode envolver atores diversos, pode se deslocar sobre diversos terrenos (tradução minha).

Quanto ao estado atual dos estudos sociológicos sobre os movimentos sociais, o paradigma da “contentious politics” constitui certamente uma referência central. Esta abordagem amplia o campo de análise à política do conflito, incluindo fenômenos como as revoluções e os episódios localizados de violência coletiva (MONTAGNA, 2012). O objetivo deste *corpus* de pesquisas é a elaboração de modelos complexos e dinâmicos da ação conflituosa, que considerem, por exemplo, os múltiplos atores que interagem na esfera pública, construindo alianças, negociando e transformando suas identidades (Ibidem). A propósito disso, Borba (2011) evidencia a importância desta perspectiva para entender a passagem – que se registrou em seguida da Constituição democrática de 1988 – de uma lógica de contraste para uma lógica de colaboração na estratégia dos movimentos brasileiros em relação ao Estado.

Na América Latina, além da perspectiva da “contentions politics”, as teorias pós-coloniais e decoloniais estão exercitando um interesse crescente (Ibidem). Essas articulam as conceitualizações sobre a identidade, herdadas do paradigma dos movimentos sociais, com a consideração das desigualdades sociais na análise dos movimentos que lutam pelo reconhecimento e pela reparação das injustiças (SCHERER-WARREN, 2011). Scherer-Warren (Ibidem) propõe repensar as perspectivas clássicas a partir destas produções, argumentando que:

Muitas das teorias dos movimentos sociais que se tornaram clássicas fundamentaram-se em leituras acadêmicas e políticas da modernidade e modernização ocidentais. No entanto gradativamente tem havido iniciativas de revisão crítica quanto ao alcance interpretativo dessas análises através de teorias da pós-modernidade, dos estudos culturais e pós-coloniais [... que] comportam contribuições para se repensar o papel dos movimentos sociais mais recentes na América Latina (p.17).

De fato, as teorias de inspiração marxista centradas sobre a classe se fundamentam nos princípios discursivos da modernidade e, muitas vezes, foram usadas em termos reducionistas, teleológicos e

deterministas, sendo contraditas, neste sentido, pelas práticas dos próprios movimentos (Ibidem). Por outro lado, as teorias dos novos movimentos sociais, mesmo tendo o mérito de evidenciar a complexidade simbólica, a multidimensionalidade, a contingência das identidades e das orientações, têm descuidado do problema das desigualdades e das diversas formas de dominação. As teorias de mobilização dos recursos, por fim, tematizaram a relação entre sociedade e Estado e o fazer político institucionalizado, todavia, privilegiaram os aspectos de inclusão e de integração social nos modelos explicativos da modernização, em vez de aprofundarem as raízes históricas dos processos de exclusão social. A estas visões clássicas, os estudos pós-coloniais e da diáspora adicionam uma releitura da modernidade, da colonização, dos deslocamentos forçados; a desconstrução dos essencialismos Leste-Oeste e Norte-Sul; a problematização dos processos de inclusão subordinada; uma compreensão mais complexa das narrativas de emancipação, a partir da consideração da interdependência entre as condições materiais da existência, as dimensões simbólicas e os fatores políticos (Ibidem).

Se a afirmação da autonomia do campo de análise sociológico sobre os movimentos sociais e a ação coletiva se situa entre os anos sessenta e setenta do século passado – como demonstra a constituição neste período de uma secção sobre “Social Movements” dentro da “American Sociological Association” – (MELUCCI, 1984), na antropologia este fato é mais recente, e abrange, em particular, a última década (KOENSLER, 2012). A antropologia dos movimentos sociais nasce como reação ao domínio de uma concepção restrita demais sobre o sentido de “político” – que, por exemplo, exclui a dimensão cultural – e a um uso do termo “prática” centrado nas práticas que reproduzem a vida social, mais do que naquelas de carácter coletivo que tendem à sua transformação (ESCOBAR, apud KOENSLER, 2012). Neste quadro, a antropologia dos movimentos sociais se configura como “un versante dell’antropologia politica che si incentra, in modo generale, sulle relazioni tra la capacità di agire degli attori sociali (*agency*) e le strutture socio-politiche”⁶ (KOENSLER, 2012, p.47).

⁶ Um parte da antropologia política que se centraliza, de modo geral, sobre as relações entre a capacidade de atuar dos atores sociais (*agency*) e as estruturas sociopolíticas (tradução minha).

Koensler (Ibidem) destaca a contribuição específica que as práticas etnográficas oferecem para os paradigmas de análise dos movimentos sociais: - as transformações que os movimentos sociais promovem nascem frequentemente das periferias, dos lugares interstícios e das áreas de fronteira, ou seja, dos lugares onde em geral se colocam os etnógrafos e as etnógrafas para reexaminar as práticas da vida cotidiana e fazer emergir suas contradições e fragmentariedades; - as etnografias, além disso, captam com particular eficácia as diferenças muitas vezes inconciliáveis que atravessam internamente os movimentos sociais, problematizando sua caracterização enquanto agentes uniformes; - por fim, o envolvimento frequentemente muito significativo dos estudiosos dos movimentos sociais com o objeto da indagação, que se amplifica mais ainda no caso das etnografias, estimula uma reflexão cuidadosa sobre procedimentos metodológicos e seus pressupostos éticos e políticos.

Além das etnografias, os autores identificam outras abordagens metodológicas prevalentes no estudo dos movimentos sociais. Por exemplo, Daher (2012) sublinha que o caráter complexo e dinâmico do fenômeno dos movimentos sociais motiva a opção por delineamentos de pesquisa abertos e não estruturados, e por técnicas qualitativas de coleta dos dados. Neste sentido, a abordagem biográfica – pela intrínseca capacidade de oferecer um quadro analítico que articula presente, passado e futuro – resulta particularmente adequada à compreensão de processos de mudança social multilíneares e multicausais e para uma visão longitudinal do nexo entre ação coletiva e resultados (Ibidem). Daher (Ibidem) destaca, ainda, a utilidade de abordagens integradas, que combinam técnicas qualitativas diferentes (observação etnográfica e entrevistas), ou técnicas quantitativas e qualitativas.

A identificação dos movimentos com o tema da mudança social, além disso, está na origem da preferência das pesquisadoras que deles se ocupam e que, geralmente, manifestam um envolvimento político com seu objeto de estudo, para metodologias de pesquisa reconduzíveis a abordagens participativas. Nas ciências sociais latino-americanas, a referência fundamental deste ponto de vista é a Pesquisa Ação Participante de Fals-Borda. Trata-se de uma abordagem que visa compreender a realidade para transformá-la, recuperando o modo como os fenômenos se dão na experiência, a intencionalidade dos atos, os saberes construídos na cotidianidade através de uma ruptura das relações assimétricas entre sujeito e objeto da indagação (FALS-BORDA, 2009b). Desta forma, o pesquisador se inclui na realidade estudada como um ator

engajado, e se torna, por sua vez, objeto tanto de análise por parte dos outros sujeitos envolvidos no processo de produção do conhecimento, como de autoanálise, com base em um “compromisso existencial” que exige olhar para dentro de si para desmascarar os processos supostamente neutros e desinteressados, elitistas e fraudulentos da pesquisa convencional (Ibidem).

A partir deste breve panorama das teorias sociológicas e das principais perspectivas metodológicas que orientam as indagações sobre os movimentos sociais, é possível pontuar algumas características gerais do objeto de estudo:

- Sua intrínseca complexidade. A respeito disso, Daher (2012) evidencia como a própria noção de “movimento social” legítima, por parte das estudiosas, a assunção errônea do seu caráter unitário de fenômeno coletivo e a atribuição de uma identidade e uma vontade homogêneas, que correm o risco de hipostaseá-lo. Esta tendência transcura o fato que cada participante adere individualmente ao projeto, aos ideais e ao estilo de vida que o movimento propõe e persegue (Ibidem). Portanto “l'identità collettiva non è un dato di partenza, un assunto metafisico, ma un prodotto delle relazioni, degli scambi, dei negoziati, delle decisioni, dei conflitti tra gli attori”⁷ (MELUCCI, 1984, p.13). Para além disso, os movimentos se constituem, mais do que como um processo único, como um conjunto articulado de processos diversificados, reconduzíveis às categorias da mobilização – entendida como ação voltada a incrementar as possibilidades de agir coletivamente e, então, imprescindível para a constituição de um movimento – do protesto – que, nas suas múltiplas expressões, constitui a modalidade predominante de manifestação externa dos ideais do movimento e a estratégia principal para alcançar seus objetivos – e da organização – isto é, da estruturação, interna ao movimento e em relação a redes de movimentos, necessária para a condução das reivindicações e para a obtenção de resultados (DAHER, 2012). Nas reflexões pedagógicas deste capítulo – com o propósito de evidenciar dimensões diversas e complementares da realidade social e segundo uma orientação que me guiará ao longo da tese – tentarei manter “um olhar cruzado” que compreenda os movimentos tanto como atores

⁷ A identidade coletiva não é um ponto de partida, um assunto metafísico, mas um produto das relações, das trocas, das negociações, das decisões, dos conflitos entre os atores (tradução minha).

coletivos quanto como campos de forças divergentes e processos multiformes. Desta forma, descreverei os movimentos sociais como sujeitos educativos e, ao mesmo tempo, como contextos educativos atravessados por várias diferenças e assimetrias.

- As múltiplas e intensas implicações dos pesquisadores dos movimentos sociais a respeito do seu tema de estudo. Na sua reconstrução da história das teorias sobre os movimentos sociais, Holst (2002) mostra que a relação entre cientistas sociais e movimentos se desenvolveu no decorrer dos anos, passando de uma inicial hostilidade reacionária para uma atitude de progressiva identificação. A percepção de um forte envolvimento com o seu objeto de análise, às vezes, pode conduzir as estudiosas a privilegiar abordagens metodológicas que reafirmem e mantenham a distância (KOENSLER, 2012). Contudo, muito mais frequentemente, os pesquisadores se comprometem em um constante processo de reflexão e de explicitação do seu posicionamento; orientam seus esforços não apenas à compreensão, mas também à transformação da realidade; em alguns casos, até defendem as posições políticas dos movimentos, falando em seu nome (SILVA, 2010).

Nas próximas páginas focalizar-me-ei na relação entre educação e movimentos sociais, a partir de quatro pontos de vista interdependentes. Em particular, a primeira perspectiva que proporei leva em consideração os movimentos sociais enquanto sujeitos educativos e agentes de transformação.

1.3 MOVIMENTOS SOCIAIS COMO SUJEITOS EDUCATIVOS E AGENTES DE TRANSFORMAÇÃO

Na pedagogia freiriana se reconhece aos oprimidos e às oprimidas um papel central na transformação da realidade. De fato, enquanto os opressores tendem a manter o sistema injusto que garante seus privilégios, os oprimidos, sofrendo a opressão e seus efeitos, podem compreender a necessidade de lutar para superá-la (FREIRE, 1987).

L'educazione popolare liberatrice, riconosce a tutte le persone, quale che sia la loro collocazione sociale, la capacità di autonomia intellettuale ed operativa. Ritiene tuttavia che questa capacità si

trovi repressa nella grande maggioranza e, paradossalmente, nei gruppi sociali dominanti, maggiormente integrati nel sistema e quindi subalterni alla sua logica. L'educazione popolare liberatrice è motivata da una particolare fiducia intellettuale e morale nelle classi popolari: fondata sulla convinzione che la loro collocazione sociale le disponga ad una particolare lucidità nell'analisi del sistema oppressivo e ad una particolare sensibilità morale, specialmente solidaristica, nel denunciarne il carattere ingiusto e discriminatorio⁸ (GIRARDIb, www.amistrada.net).

A recusa da identificação com o ponto de vista do poder para a análise e a transformação da realidade marca um importante ponto de convergência entre a pedagogia freiriana e o feminismo. Muraro (1995), de fato, evidencia que o poder não tem toda a lucidez que se tende a atribuir-lhe, sendo preocupado apenas com sua própria manutenção e incremento, “mentre accade che l'impotenza abbia dalla sua parte armi simboliche che le consentono di vedere, di ricordare e di capire [...] l'impotenza non simbolicamente disarmata è ben più illuminante”⁹ (p.126).

A confiança que a pedagogia da libertação reserva às oprimidas, porém, não é ingênua, mas assume uma dupla consciência: por um lado, experienciar uma concreta situação de opressão não implica

⁸ A educação popular libertadora reconhece a todas as pessoas, seja qual for sua colocação social, a capacidade de autonomia intelectual e operativa. Porém acredita que esta capacidade seja reprimida na grande maioria e, paradoxalmente, nos grupos sociais dominantes, mais integrados ao sistema e, por sua vez, subalternos à sua lógica. A educação popular libertadora é motivada por uma particular confiança intelectual e moral nas classes populares: fundada na convicção de que sua colocação social as disponha para uma particular lucidez na análise do sistema opressivo e para uma particular sensibilidade moral, especialmente solidária, para denunciar seu caráter injusto e discriminatório (tradução minha).

⁹ Enquanto ocorre que a impotência tenha do seu lado armas simbólicas que lhe permitem ver, lembrar e entender [...], a impotência não simbolicamente desarmada é bem mais iluminante (tradução minha).

necessariamente ter consciência disso; nem o ter consciência se traduz automaticamente na assunção de um compromisso para a mudança da realidade. Este compromisso, de fato, é frequentemente muito trabalhoso e exige um constante envolvimento pessoal. Por outro lado, toda opressão se mantém não apenas graças às opressoras, mas também graças às oprimidas. Segundo Freire (1987), de fato, os oprimidos hospedam a sombra dos opressores e introjetam a ideologia dominante, identificando neles seu modelo de humanidade. O “medo da liberdade”, ou seja, o medo de substituir a sombra da opressora com os conteúdos da sua própria autonomia e responsabilidade, conduz as oprimidas a ficarem vinculadas à situação de opressão ou a emular os opressores, na tentativa de superar sua condição de desvantagem (Ibidem).

Gramsci (2012) elabora o conceito de hegemonia para explicar o “consenso «spontaneo» dato dalle grandi masse della popolazione all’indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce «storicamente» dal prestigio (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione”¹⁰ (p.57). A hegemonia, então, identifica uma condição social na qual todos os aspectos da realidade social são dominados ou submetidos à vantagem de uma única classe, sendo produzidos e difundidos entre as pessoas através de uma ação de condicionamento e de conquista do consenso, da qual são responsáveis principalmente as instituições da sociedade civil. A lei, a religião, a educação, os meios de comunicação de massa, a escola, então, não são neutros, mas legitimam a hegemonia existente, pela qual são, por sua vez, sustentadas (Ibidem). Para Gramsci, porém, a hegemonia tem uma natureza dinâmica, é inacabada e seletiva, e além disso, existem momentos em que o sistema inteiro sofre uma crise. A hegemonia pode ser renegociada, renovada e recriada segundo formas que resultam muito eficazes em alguns momentos determinados (MAYO, 2008). A dimensão pedagógica – que é central na relação de hegemonia – então se manifesta também na *desaprendizagem* de formas de vida, relações sociais, subjetividades dominantes e opressoras e na aprendizagem de novas (MOTTA; ESTEVES, 2014).

¹⁰ Consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à direção atribuída à vida social pelo grupo fundamentalmente dominante, consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e então da confiança) decorrente da posição e da função do grupo dominante no mundo da produção (tradução minha).

Mas quem são as oprimidas e como se configura a dinâmica da transformação social? Freire propõe uma concepção não essencialista da opressão e, diferente de outros pensadores de inspiração marxista, não considera o proletariado como a classe universal responsável pelo processo revolucionário (MAYO, 2008). Não somente, de fato, nos seus primeiros escritos ele focaliza o papel dos camponeses pobres do Nordeste, mas, ao longo de toda sua obra, valoriza a polifonia das vozes e considera diversas expressões de dominação (Ibidem). Algumas feministas, porém, criticaram a nítida distinção entre opressores e oprimidos operada por Freire – mesmo admitindo que essa caracterizasse o contexto sociopolítico no qual a “Pedagogia do Oprimido” foi elaborada – mostrando a possibilidade de simultâneas e contraditórias posições de dominação (WEILER, 1991; HOOKS, 1994). Além disso, a própria noção de opressão foi objeto de problematização por parte de pensadoras feministas, que destacaram os riscos da fixação da consciência, que, depois de ter reconhecido o negativo, lhe permanece ligada, vinculando a ele cada representação de si e transformando-o em princípio único de identificação e qualidade existencial capaz de homologar sujeitos diferentes (PIANO, 2006). Hoje existe uma convergência bastante difusa acerca da necessidade de levar em consideração as intersecções entre classe, sexo-gênero, raça-etnia-cultura nos sistemas de dominação. Sobre este tema, de fato, confluem os esforços de muitas autoras, que se inspiram na pedagogia de Freire e continuam desenvolvendo suas intuições¹¹.

Neste ponto, é importante especificar que a mudança social, mesmo implicando um compromisso em primeira pessoa, não pode ser produzida pelos esforços individuais; ao contrário, exige a organização dos oprimidos e das oprimidas em associações, partidos, sindicatos e, especialmente, em movimentos sociais. Disso provém a centralidade dos movimentos enquanto protagonistas político-pedagógicos dos processos de transformação da realidade.

Em particular, na “Pedagogia da Esperança”, Freire retoma um elemento fundamental da sua filosofia da educação: a concepção da história como possibilidade e a recusa de posições mecanicistas, redutíveis tanto ao “fatalismo libertador” – que compreende a consciência

¹¹ São muitas as referências neste sentido para mencioná-las todas. Além das autoras já citadas, aponto para a reflexão de Walsh que desenvolverei no subcapítulo 1.3.2.

como puro reflexo da objetividade material – quanto ao “subjetivismo idealista” – que atribui à consciência um poder determinante sobre a realidade concreta. Neste sentido, a educação libertadora não pode, sozinha, garantir a mudança social. Mas favorece um conhecimento crítico e desmitificante da realidade, desvendando seu caráter histórico e dinâmico e promovendo sua mudança por parte de homens e mulheres, seres em devir e inacabados (FREIRE, 1987).

A conscientização é um termo central na concepção freiriana da transformação social. Beisiegel (2010) argumenta, de fato, que, desde sua primeira fase de elaboração teórica, Freire identifica a educação como um processo de conscientização e reconhece centralidade ao tema do compromisso dos homens e das mulheres com a sua realidade. Apesar de ter sido frequentemente desentendida e interpretada em termos subjetivos ou psicológicos, a conscientização não indica uma simples tomada de consciência, da qual descenderia mecanicamente a mudança social. Ao contrário, implica uma superação da esfera espontânea da percepção da realidade e a inserção crítica na história, que não pode se realizar senão em uma dinâmica de ação e reflexão. De fato, somente a formação e o desenvolvimento de uma consciência capaz de apreender criticamente a realidade tornam possível a ação criadora dos seres humanos no mundo – através da qual se expressa sua plena humanidade; todavia, a formação e o desenvolvimento desta consciência dependem do enraizamento dos seres humanos na própria realidade e de um crescente compromisso com ela (Ibidem).

Mayo (2008), neste sentido, interpreta a conscientização como a formulação pedagógica do conceito marxista de *praxis* e esclarece que, para que o processo educativo não mude apenas a consciência individual, mas contribua também para a transformação sociopolítica, é fundamental que se articule à ação social, realizada junto com um movimento ou com uma união de movimentos. Os movimentos sociais, então, constituem “il più ampio contesto generale nel quale possono essere attuate efficacemente le iniziative educative di trasformazione sociale”¹² (Ibidem, p.85).

¹² O mais amplo contexto geral no qual podem ser efetivadas com eficácia as iniciativas educativas de transformação social (tradução minha).

1.3.1 Movimentos sociais como contextos educativos

As práticas pedagógicas dos movimentos sociais podem se realizar tanto no nível da educação formal, quanto no nível da educação informal ou não formal. De fato, existem movimentos que têm suas próprias escolas, que estão comprometidos com a elaboração de uma pedagogia específica – o caso do MST é, neste sentido, emblemático – ou que lutam para garantir o acesso e a melhoria da instrução. Como Motta e Esteves (2014) evidenciam, todavia, nos movimentos sociais, os processos de desaprendizagem das lógicas dominantes e de aprendizagem de lógicas *outras* realizam-se especialmente através de micro-práticas cotidianas, que podem incluir encontros, assembleias, campanhas, momentos de socialização e narração de experiências, processos de assunção de decisões, distribuição de tarefas, desenvolvimento de estratégias, etc. Tratam-se de espaços de compreensão crítica do mundo (GRZYBOWSKI, 1987), de “autoanálise popular” em que se aprende participando, semeando interrogações, potencializando formas de conflito não-violento, imaginando juntos e sozinhos molas propulsoras para as mudanças essenciais (DOLCI, 1985). Também os processos educativos informais exercem um papel central no interior dos movimentos sociais. Por exemplo, Lutte (2001) insiste muito na importância da amizade: a assunção do engajamento político normalmente não origina de um processo intelectual; mais que isso, “è indispensabile l'impulso affettivo che surge dall'amore reciproco tra amici ed amiche”¹³ (p.287). Gohn (2011) especifica algumas aprendizagens que se realizam dentro dos movimentos sociais: aprendizagens práticas: aprender a se unir, organizar, participar; aprendizagens linguísticas: decifrar temas e problemas e construir uma linguagem comum que permita ler o mundo; aprendizagens simbólicas: reconhecer e reformular as heterorrepresentações e produzir representações e autorrepresentações; aprendizagens reflexivas: refletir sobre a própria prática, gerando saber; aprendizagens éticas: a partir da convivência com outros e outras, cultivar valores como a partilha, a solidariedade, a escuta recíproca; aprendizagens cognitivas e teóricas: aprender novos conteúdos, conceitos, categorias de análise que permitam compreender criticamente a própria realidade; aprendizagens político-técnicas: reconhecer seus

¹³ É indispensável o impulso afetivo que surge do amor recíproco entre amigos e amigas (tradução minha).

interlocutores na cena pública e aprender a se relacionar com eles; aprendizagens culturais: construir a identidade comum do grupo, valorizando as diferenças internas.

Os processos de aprendizagem que se cumprem dentro dos movimentos sociais, então, remetem a formas de pedagogização da política e politização da educação, questionando uma compreensão restrita e hegemônica de educação, que disjunge o saber da experiência, a elaboração teórica das lutas, a classe da comunidade, a mente do corpo, o sujeito consciente do objeto do conhecimento (MOTTA; ESTEVES, 2014). A educação que se realiza nos movimentos, mais do que a absorção de conteúdos por parte de indivíduos, expressa, portanto, um processo interativo, que se realiza em diversos espaços e através de múltiplos sujeitos de forma enraizada na participação em um tecido social mais amplo (Ibidem).

Na Itália, duas das experiências historicamente mais relevantes neste sentido foram certamente a escola de Barbiana e o centro educativo Mirto em Partinico, coordenadas respetivamente por dom Lorenzo Milani e Danilo Dolci. Nelas, os sujeitos educativos problematizavam a neutralidade da educação, que, assim, se tornava uma via para conhecer criticamente a realidade e transformá-la.

A questo punto ognuno se la prende con la fatalità. È tanto riposante leggere la storia in chiave di fatalità. Leggerla in chiave politica è più inquietante: le mode diventano parte d'un piano ben calcolato perché Gianni resti tagliato fuori. L'insegnante apolitico diventa uno dei 411.000 utili idioti che il padrone ha armato di registro e pagella. Truppe di riserva incaricate di fermare 1.031.000 Gianni l'anno¹⁴ (SCUOLA DI BARBIANA, 1967, p.67-68).

¹⁴ Chegando a este ponto, cada um atribui a culpa à fatalidade. É tão confortante ler a história em termos de fatalidade. Lê-la em chave política é mais inquietante: as modas tornam-se parte de um plano bem calculado para que Gianni seja cortado fora [da escola]. O professor apolítico se torna um dos 411.000 úteis idiotas que o padrão armou de diário de classe e boletim. Tropas de reserva encarregadas de parar 1.031.000 Gianni por ano (tradução minha).

Domandavamo a ogni persona, in ogni famiglia, a migliaia di famiglie deboli perché isolate: “vuoi l'acqua cara o a buon mercato?” E lentamente si chiariva come, per costare poco, questa doveva essere acqua democratica, non acqua di mafia: a chi provava organizzarsi con gli altri l'acqua cooperativa via via diveniva leva per un cambiamento anche strutturale, nuova forza che giorno per giorno svuotava il potere del vecchio gruppo clientelare-mafioso locale. Altre valli vicine si svegliavano e altre dighe nascevano. Ma come il nuovo reddito avrebbe potuto sviluppare i valori locali arginando e filtrando i modelli commerciali disseminati dai *massmedia*? Altre leve occorreano a rimuovere la situazione più dal profondo. In decine e decine di incontri a cui partecipano soprattutto donne e ragazzi, viene identificata una nuova possibile leva: un nuovo Centro educativo. In altre decine di incontri si chiede a bambini e bambine, ragazzi e ragazze, giovani, a esperti di ogni tipo, di concepire questo centro: fino che questo comincia ad assumere un volto¹⁵ (DOLCI, 1985, p. 121-122).

¹⁵ Perguntávamos a cada pessoa, em cada família, para milhares de famílias fracas, por serem isoladas: “quer água cara ou barata?”. E lentamente se esclarecia como, para custar pouco, esta devia ser água democrática, não água de máfia: para quem tentava se organizar com os outros, a água cooperativa pouco a pouco se tornava mola propulsora para uma mudança também estrutural, nova força que dia após dia esvaziava o poder do velho grupo clientelista-mafioso local. Outros vales vizinhos se despertavam e outros diques nasciam. Mas como a nova renda teria desenvolvido os valores locais contendo e filtrando os modelos comerciais semeados pelos *massmedia*? Eram necessários outros estímulos para remover a situação mais em profundidade. Em dezenas e dezenas de encontros, onde participam especialmente mulheres e garotos, é identificada uma nova possível mola propulsora: um novo Centro educativo. Em outras dezenas de encontros se pede a meninos e meninas, garotos e garotas, jovens, assessores de todos os tipos, para conceber esse centro: até que isso começa a ganhar tamanho (tradução minha).

A literatura científica destaca algumas características dos processos educativos que se cumprem nos movimentos sociais:

- A superação das visões que dicotomizam a transformação do mundo e a transformação das pessoas ou que fazem depender mecanicamente a segunda da primeira ou a primeira da segunda. O compromisso para mudar a realidade, de fato, produz uma mudança pessoal, “una ristrutturazione della personalità, del sistema di valori, delle relazioni con gli altri, della visione del mondo”¹⁶ (LUTTE, 2001, p.290). Por sua vez, a transformação de si está sempre relacionada à realidade e envolve o olhar e a ação sobre esta (ZAMBONI, 1996);

- A dialogicidade, elemento central da educação problematizadora conceitualizada por Freire. Para o pensador brasileiro, de fato, ninguém educa ninguém, nem a si mesmo, os homens e as mulheres se educam em comunhão com a mediação do mundo (FREIRE, 1987). Dolci também entende o processo educativo como um “recíproco e pluridirecional potenciar-se”, um “harmonizar-se para comunicar”, um “cosciente partecipare – individuale, di gruppo, strutturale – al creativo sviluppo del mondo”¹⁷ (DOLCI, 1985, p.240), um “uma oficina maiêutica onde cada um possa ser parteira de cada um”. São formulações poéticas que evocam o imperativo laico do problematizismo pedagógico: “se realize a si mesmo, realizando os outros” como finalidade da educação, ideia reguladora que põe em discussão as visões dualistas que opõem a transformação de si mesmas e transformação das outras (BERTIN, 1995);

- O reconhecimento e a valorização da assimetria, que, mais do que se contrapor à dialogicidade, constitui uma premissa fundamental para fazer emergir potencialidades, necessidades e desejos, e colocá-los em jogo na ação de transformação da realidade. O feminismo italiano da diferença refletiu muito sobre a disparidade nos relacionamentos entre mulheres e fez disso a sua base para a prática política “da confiança” que se expressa geralmente através de relações de amizade. “Nel rapporto di affidamento una donna offre alla sua simile la misura di ciò che lei può e in lei vuole

¹⁶ Uma reestruturação da personalidade, do sistema de valores, das relações com os outros, da visão de mundo (tradução minha).

¹⁷ Consciente participar – individual, de grupo, estrutural – ao criativo desenvolvimento do mundo (tradução minha).

venire all'esistenza"¹⁸ (LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, 1998, p.186). A confiança, então, se funda na aposta de um sentido livre da autoridade, no qual a identificação de uma mediação externa não subtrai nada de si, pelo contrário, torna possível grandes aspirações.

O equilíbrio complexo entre dialogicidade e assimetria nos movimentos sociais remetem ao tema da relação entre lideranças e base, que Freire considera uma relação eminentemente pedagógica, de permanente e recíproca conscientização. O pensador se detém sobre o risco de que, na sua ação político-educativa, as lideranças adotem os instrumentos próprios da educação depositária, considerando os outros como puras incidências da sua ação política ou como vasos vazios para preencher de *slogans*, assumindo então uma atitude dogmática e autoritária. Isso acontece porque, em alguns casos, os líderes são representantes do polo opressor que, através de uma opção individual – que Freire define em várias formas, como “conversão”, “trânsfuga”, “suicídio de classe” (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 1995) –, entenderam a necessidade de se solidarizar com os oprimidos e as oprimidas e de lutar por sua libertação, e que, porém, devem ser disponíveis para se deixar educar por aqueles com os quais se comprometem, para assumir seu ponto de vista, compreender a sua situação e entrar em uma autêntica comunhão. Na práxis pela transformação radical da sociedade, a função da liderança, portanto, é de partir da leitura do mundo da base do movimento, não para “dar voltas entorno dela”, mas para superá-la através de uma compreensão mais crítica (FREIRE, 2003). Existem, então, algumas profundas afinidades entre a figura da liderança na concepção freiriana e a do intelectual orgânico gramsciano. Este, de fato, tem a tarefa político-educativa de guiar as massas, levando-as do “senso comum” para o “bom senso” (MAYO, 2008).

O risco de que a assimetria se fixe em posições hierárquicas determinadas, mais do que se manifestar em relações de autoridade onde a mediação seja constantemente renovada (TOMMASI, 1995), é uma questão pedagogicamente muito relevante. O papel na organização, de fato, é uma das dimensões onde mais facilmente se pode verificar a reprodução de desigualdades dentro dos movimentos sociais (MOTTA;

¹⁸ No relacionamento de confiança uma mulher oferece à sua semelhante a medida daquilo que ela pode e nela quer vir à existência (tradução minha).

ESTEVEES, 2014). Estes, de fato, mesmo contribuindo para desconstruir subjetividades, relações sociais e pontos de vista dominantes sobre o mundo e para elaborar alternativas, podem manter várias formas de discriminação ligadas ao gênero, à classe, à etnia, etc, em relação a âmbitos como a estrutura da organização, a gestão dos recursos, a divisão das tarefas, os processos de tomada das decisões, etc (Ibidem). Nos movimentos sociais também, então, podem se encontrar marcas de autoritarismo, cada vez que, por exemplo, “as pessoas e os grupos incorporam a expectativa de que o chefe deve determinar o que os subalternos devem executar. E quando alguém disposto a mandar encontra outro disposto a se submeter” (FLEURI, 2008, p.172). Para desvelar e superar o autoritarismo e a imposição do silêncio do corpo, da palavra, da vontade e da comunidade (Ibidem), é importante valorizar as dissonâncias que se expressam nas margens internas aos movimentos; dar voz e visibilidade aos sujeitos aos quais geralmente são negadas; especialmente, refletir coletivamente e permanentemente sobre as próprias práticas (MOTTA; ESTEVES, 2014).

1.3.2 Movimentos sociais como laboratórios de decolonização dos saberes

Mignolo (apud BALLESTRIN, 2013), ao destacar raízes teórico-práticas diferentes dos estudos pós-coloniais, insere os grandes movimentos latino-americanos na genealogia do pensamento decolonial. Este nasce, nos anos noventa, como movimento de renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina, a partir da reflexão de um grupo de intelectuais latino-americanos reunidos no coletivo modernidade/colonialidade (Ibidem). Em polêmica com os estudos pós-coloniais, que contudo representam uma das suas principais referências, o pensamento decolonial reivindica sua autonomia em relação a autores europeus e eurocêtricos, e valoriza a especificidade da América Latina, enquanto primeiro laboratório de experimentação da violência colonial/imperial moderna e vítima mais direta das atuais políticas neoimperialistas dos Estados Unidos, que, por outro lado, foram uma colônia britânica (Ibidem).

O conceito de “colonialidade” elaborado por Quijano é central na perspectiva decolonial. Este identifica o modelo de poder que se afirmou a partir da conquista da América e que se estruturou com base em dois elementos: a naturalização da ideia de raça, uma estrutura biológica

supostamente distinta que qualifica algumas pessoas como naturalmente inferiores em relação a outras; a articulação das formas históricas de controle do trabalho em torno do capital e do mercado mundial, através da difusão do capitalismo (QUIJANO, 2000). A colonialidade do poder, então, identifica um sistema de dominação social e de exploração capitalista do trabalho da população mundial, fundamentado em uma classificação racial que coloca o homem branco europeu (ou europeizado) no topo da hierarquia racializada, seguido por mestiços e, ao fim, por indígenas e negros (WALSH, 2009).

Segundo Mignolo (www.ram-wan.net), um dos méritos principais de Quijano é o de ter identificado a colonialidade como lado obscuro da modernidade, sua dimensão central e constitutiva, e de ter situado a emergência do sistema-mundo moderno-colonial na afirmação do circuito comercial atlântico. Desta forma, o autor (Ibidem) explicita as peculiaridades da categoria “colonialidade” em relação ao “colonialismo”, enquanto relação política e econômica de dominação de um povo ou de uma nação sobre outro:

El concepto “colonialismo” considera la colonialidad como un derivado de la modernidad. En esa línea de pensamiento, la modernidad se concibe y, después, surge el colonialismo. Por otro lado, el periodo colonial implica que, en las Américas, el colonialismo terminó en el primer cuarto del siglo XIX. Sin embargo, la colonialidad entiende que la colonialidad es anterior a la modernidad, que es un elemento constitutivo de la misma. Y, por consiguiente, seguimos viviendo bajo el mismo régimen. La colonialidad actual podría considerarse el lado oculto de la posmodernidad y, en ese sentido, la poscolonialidad remitiría a la transformación de la colonialidad en colonialidad global del mismo modo que la posmodernidad designa la transformación de la modernidad en nuevas formas de globalización [...]. Resumiendo, el colonialismo sale de escena después de la primera ola de descolonizaciones (los Estados Unidos, Haití y los países latinoamericanos) y de la segunda ola (la India, Argelia, Nigeria, etc), mientras que la

colonialidad sigue viva y fuerte en la actual estructura global¹⁹.

Em continuidade com essas reflexões, Walsh (2013) propõe o uso da categoria “decolonial” em vez do que “descolonial”. No espanhol o prefixo “des”, de fato, indica uma cessação, como se fosse possível a passagem de um momento colonial para um não colonial e como se essa passagem implicasse um desaparecimento dos modelos e das marcas coloniais. As intenções da autora, então, são de mostrar que não existe um estado nulo da colonialidade e de indicar na categoria decolonial um caminho de luta permanente, em que se podem encontrar posições, horizontes, construções alternativas, projetos de resistência, transgressão e criação (Ibidem).

Lugones (2008) complexifica o conceito de colonialidade de um ponto de vista feminista, introduzindo a noção de colonialidade do gênero para entender a opressão de gênero, racializada e capitalista. Este conceito não expressa a adição do eixo do gênero à compreensão das relações coloniais, mas sim, uma releitura da modernidade capitalista colonial, que inclui as dimensões da economia, da ecologia, das relações com o mundo espiritual, do governo, do saber e das práticas cotidianas. Segundo a autora (Ibidem), de fato, o pensamento que concebe o gênero, a raça e a classe enquanto categorias separadas – que opõem dicotomicamente homens e mulheres, pretos e brancos, burgueses e proletários – separa aquilo que na realidade não é separável, ocultando as intersecções e

¹⁹ O conceito de “colonialismo” considera a colonialidade como derivada da modernidade. Nesta linha de pensamento, a modernidade se concebe e, depois, surge o colonialismo. De outro lado, o período colonial implica que, nas Américas, o colonialismo acabou no primeiro quarto do século XIX. Sem dúvida, a colonialidade entende que a colonialidade é anterior à modernidade, que é um elemento constitutivo da mesma. E, por consequência, continuamos vivendo sob o mesmo regime. A colonialidade atual poderia ser considerada o lado oculto da pós-modernidade e, neste sentido, a pós-colonialidade se remeteria à transformação da colonialidade em colonialidade global, do mesmo modo que a pós-modernidade designa a transformação da modernidade em novas formas de globalização [...] Resumindo, o colonialismo sai de cena depois da primeira onda de decolonizações (os Estados Unidos, Haiti e os países latino-americanos) e da segunda onda (a Índia, a Argélia, a Nigéria, etc), enquanto a colonialidade continua viva e forte na atual estrutura global (tradução minha).

apagando, de fato, a experiência das mulheres negras, que são pensadas em termos de uma mera adição ao que acontece às mulheres brancas ou aos machos negros. Na releitura proposta por Lugones (Ibidem), então, o gênero – enquanto sistema binário de separação dos seres humanos em homens e mulheres em base a traços biológicos, associado à heteronormatividade – é uma construção normativa colonial, racialmente diferenciada e fictícia, como a categoria de raça.

Desta maneira, a autora (2010) argumenta que a noção de colonialidade do gênero integra o conceito de colonialidade do poder elaborado por Quijano, mas ao mesmo tempo o critica e o supera. Em particular, de acordo com Lugones (Ibidem), a hierarquia binária entre humano e não humano constitui a dicotomia central da modernidade colonial. Com base nisso, o homem europeu, branco e burguês foi assumido como ideal de civilização e expressão de plena humanidade. Em referência a ele, as mulheres brancas foram julgadas como a inversão humana dos homens; os homens colonizados como não-humanos, porque não-homens; as mulheres colonizadas como não-humanas, porque não não-homens. A desumanização tornou possível a sujeição dos colonizados e o domínio sobre seus corpos, através da exploração, das violências sexuais, do controle da reprodução e do terror sistemático. Assim, a imposição e a interiorização da colonialidade do gênero foram fruto de processos descontínuos de longa duração, fundados na criação de alianças entre homens colonizadores e colonizados. Além disso, diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero continua sendo operante, fazendo da intersecção gênero-classe-raça uma construção central do sistema de poder do mundo capitalista (Ibidem).

Neste sentido, a colonialidade atravessa todos os âmbitos da existência, mesmo que a sua ação possa ser entendida a partir de algumas áreas principais (WALSH, 2009). Por exemplo, a colonialidade do ser se exercita através da inferiorização, a subalternização, a desumanização, pondo em dúvida o valor humano, a razão e as faculdades cognitivas dos sujeitos colonizados (MALDONADO-TORRES, 2007). A colonialidade cosmogônica – ainda pouco explorada – se funda na divisão binária entre natureza e sociedade e na consequente eliminação dos componentes mágico-espirituais que embasam a esfera social e os sistemas integrais da vida (WALSH, 2009). A colonialidade do saber coincide com a imposição do eurocentrismo como ordem exclusiva de pensamento e com a exclusão de outras racionalidades epistêmicas e outros saberes (QUIJANO, 2000). Essa, ainda, identifica a penetração da colonialidade

nas perspectivas epistemológicas, acadêmicas e disciplinares (WALSH, 2009).

O conceito de colonialidade do saber é particularmente importante no pensamento decolonial. Segundo Quijano (2000), de fato, a repressão das formas de produção do conhecimento dos colonizados, de suas maneiras de expressão, de seus sistemas de sentido, do seu universo simbólico foi a manifestação mais profunda e duradoura de violência contra os povos indígenas, especialmente da América e da África. Os colonizados foram obrigados a aprender a cultura dos dominadores em tudo o que fosse útil para a reprodução da dominação. A longo prazo, isso implicou a colonização das perspectivas cognitivas, do imaginário e do universo das relações intersubjetivas. Através do mito da civilização como trajetória humana, que parte do estado de natureza e culmina com a Europa, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Além disso, as relações culturais entre a Europa – especialmente a Europa Ocidental – e o resto do mundo foram codificadas não como diferenças históricas, mas através da naturalização de categorias como Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno.

Em continuidade com estas reflexões, Santos (2010) define o pensamento moderno-ocidental como um “pensamento abissal”, na medida em que estabelece divisões radicais, de modo que os saberes que ficam “do outro lado da linha” – os saberes populares, femininos, camponeses, indígenas, etc – desaparecem da realidade, tornam-se inexistentes e são expulsos também daquilo que é legitimado como conhecimento alternativo no interior do universo simbólico dominante. A categoria Oriente, de fato, é a única com a dignidade suficiente para ser o Outro, mesmo que inferior por definição. Por outro lado, os índios e os negros são associados a saberes incomensuráveis e incompreensíveis: crenças, opiniões, magia, idolatria, concepções intuitivas e subjetivas. A negação epistemológica, então, se articula com a negação ontológica (Ibidem). Além disso, tem também uma conotação de gênero: a emotividade é uma construção “feminizada”, associada a uma dimensão irracional, indisciplinada, vergonhosa, que deve ser controlada para evitar a destruição da ordem social normal e racional (MOTTA; ESTEVES, 2014). Desta forma, a alienação assume uma dimensão incorporada, empobrecendo as relações corpóreas com o outro e consigo mesmos, e distorcendo as emoções (Ibidem).

Neste quadro, as práticas pedagógicas decoloniais são aquelas que *desnorteiam* a razão única da modernidade ocidental, que se esforçam em transgredir e transformar a negação ontológico-existencial, epistêmica e cosmogônico-espiritual, que pensam *a partir de* e *com* genealogias, racionalidades, saberes, sistemas de civilização e de vida radicalmente outros (WALSH, 2013). Estas pedagogias são produzidas em contextos de luta, marginalização e resistência. As lutas sociais, de fato, constituem o cenário pedagógico por excelência onde os participantes exercem suas pedagogias de aprendizagem, desaprendizagem, reaprendizagem, reflexão e ação (Ibidem).

Em particular, a vocação decolonial-pedagógica dos movimentos sociais se articula em dois momentos: 1) um desconstrutivo das pedagogias dominantes, que se baseiam no silenciamento epistemológico e na negação ontológica de tudo que não se encaixa na monológica e violenta geopolítica do conhecimento capitalista-colonial e no seu sujeito consciente individualizado, europeizado, masculinizado e racionalmente capaz de controlar emoções e desejos (MOTTA; ESTEVES, 2014); 2) o outro construtivo das alternativas que emergem das comunidades e dos sujeitos que expressam saberes encarnados, orais, populares, espirituais, locais e outras formas de se relacionar com o eu, a terra, o outro, o cosmo (Ibidem). A prática da teorização, que começa a tomar forma nas lutas de transformação social, política e cultural, não corresponde a uma luta conjuntural, sendo mais uma prática de longa duração, que implica a mobilização de todos os recursos intelectuais possíveis, tanto para avançar na análise e na compreensão, quanto para dar impulso a ações de mudança (WALSH, 2013).

Em particular, um exemplo de encontro entre pedagógico e decolonial na prática é indicado por Walsh (2013) na memória coletiva. A referência específica da autora é ao uso da memória coletiva entre as comunidades afrodescendentes do Pacífico no Equador, afetadas pelo extrativismo e pelo cultivo da palmeira, em um contexto de regionalização do conflito colombiano e de cumplicidades entre narcotraficantes, interesses capitalistas e extrativistas, construídas na indiferença do Estado.

Recuperar, reconstruir y hacer re-vivir la memoria colectiva sobre territorio y derecho ancestral, haciendo esta recuperación, reconstrucción y revivencia parte de procesos pedagógicos colectivos, ha permitido consolidar comprensiones sobre la resistencia-existencia ante el largo

horizonte colonial y relacionarlas al momento actual. También ha contribuido a reestablecer y fortalecer relaciones de aprendizaje intergeneracionales y, a su vez, emprender reflexiones sobre los caminos pedagógico-accionales por construir y recorrer. Escribir esta memoria colectiva, es decir, poner en letra las memorias y enseñanzas que vienen de la tradición oral para su uso [...] ha sido componente clave en la pedagogización afro-decolonial [...]. El propósito [...] es postular y posicionar el significado profundo y vivido de la diferencia afro-ancestral, no como reliquio o patrimonio del pasado, sino como existencia actual enraizada en el territorio desde donde todavía confluyen saberes, cosmovisión, espiritualidad y el estar bien colectivo²⁰ (Ibidem, p. 64-65).

1.3.3 Movimentos sociais como espaços gerativos de teorias pedagógicas

A subversão do paradigma dominante que decreta a superioridade da teoria sobre a prática, que deve ser “modelada” com base na aplicação da primeira, tem no feminismo um ponto de referência essencial. Para o feminismo, de fato, a teoria é a mediação conceitual que permite nomear

²⁰ Recuperar, reconstruir e fazer re-viver a memória coletiva sobre território e direito ancestral, fazendo desta recuperação, reconstrução e revivência processos pedagógicos coletivos, permitiu consolidar compreensões sobre resistência-existência frente ao vasto horizonte colonial e relacioná-las ao momento atual. Contribuiu também para restabelecer e reforçar relações de aprendizagem intergeracionais e, por sua vez, para gerar reflexões sobre caminhos pedagógico-práticos para se construir e seguir. Escrever esta memória coletiva, isto é, colocar em palavras as memórias e os ensinamentos que vêm da tradição oral para seu uso [...] foi um componente chave na pedagogização afro-decolonial [...]. O propósito [...] é postular e posicionar o significado profundo e vivido da diferença afro-ancestral, não como relíquia ou patrimônio do passado, mas como existência atual enraizada no território, de onde ainda confluem saberes, cosmovisões, espiritualidades e o bem-estar coletivo (tradução minha).

as práticas do movimento político das mulheres (PIUSSI, 2011). Neste sentido, a respeito da dinâmica de elaboração do pensamento, registra-se uma profunda afinidade entre o feminismo e a educação popular de inspiração freiriana. Aliás, a pedagogia freiriana se configura como uma pedagogia de movimento, no sentido que é gerada, problematizada e reformulada a partir das práticas dos movimentos sociais (STRECK, 2009). Esta característica é testemunhada antes de tudo pela trajetória existencial de Freire, intimamente ligada à sua elaboração teórica (FREIRE, 2003). Sua concepção político-pedagógica pode ser adequadamente entendida somente em relação aos movimentos sociais nos quais o pensador brasileiro se engajou e à realidade de participação popular em que eles se inseriam.

Em particular, Streck (2009) identifica três grandes momentos de construção da obra de Freire, a partir da sua relação com os movimentos sociais: “a emersão do popular na América Latina”, “a universalização da obra freiriana” e “o compromisso pela democratização e os direitos humanos na sua pátria”. A primeira fase se refere às décadas de cinquenta e sessenta e, em particular, aos anos imediatamente precedentes ao golpe de 1964. Neste período, na América Latina, os governos populistas incentivam a inclusão das massas populares na sociedade que até aquele momento as tinha excluído, favorecendo formas de mobilização popular, que – se bem que funcionalmente orientadas à realização das reformas de modernização, à promoção do progresso econômico e à manutenção dos interesses ao poder – acabam abrindo espaços de participação imprevistos (Ibidem). Brandão e Assumpção (2009) esclarecem que, para além da política dos governos populistas e da constituição de novas formas de organização das classes populares, outro elemento fundamental para a emergência histórica da educação popular é a constituição de um grupo de intelectuais militantes ligados ao mundo estudantil, universitário, religioso e partidário. Neste sentido a educação popular nasce como um movimento de educadores comprometidos em realizar um trabalho político junto com as classes populares através da educação (Ibidem). Os movimentos socioeducativos nestes anos são muito ligados à ação governamental. Entre os mais importantes, os autores situam a campanha “De Pé no Chão Também se Aprende a Ler”, iniciada pela prefeitura de Natal no Rio Grande do Norte; o Movimento de Educação de Base, instituído por uma convenção entre governo federal e CNBB (Comissão Episcopal Brasileira); a Ceplar, a campanha de alfabetização da Paraíba, e o MPA (Movimento de Cultura Popular) apoiado pela prefeitura de Recife. É neste último que Freire se envolve mais, como co-fundador

junto com outros intelectuais, artistas e líderes operários e coordenador da “Divisão de Educação” antes, e depois da “Divisão de Pesquisa” e do projeto de Educação dos Adultos. O objetivo principal do MPA é democratizar o saber e a cultura e favorecer o acesso à educação através de um trabalho pedagógico *com e para* as classes populares (ARAÚJO, 2006). Estas iniciativas político-pedagógicas objetivam subverter os modelos tradicionais e hegemônicos dos programas educativos dirigidos “aos setores menos avantajados da sociedade” que, moldados por uma lógica compensatória, reafirmam de fato sua subordinação (BRANDÃO; ASSUMPCÃO, 2009). A utopia que as anima é fazer vir à tona e sistematizar, em forte colaboração com as classes populares e nos espaços da sua organização, um saber enraizado na cultura do povo, em um processo que parte de baixo, transformativo do inteiro projeto educativo e, em síntese, da própria sociedade (Ibidem).

Pela primeira vez surge a proposta de uma educação que é *popular* não porque o seu trabalho se dirige a operários e camponeses prematuramente excluídos da escola seriada, mas porque o que ela “ensina” vincula-se organicamente à possibilidade de criação de um saber popular, por meio da conquista de uma educação de classe, instrumento de uma nova hegemonia (Ibidem, p.32, *itálico no texto*).

Freire, que nesta época é diretor do Serviço de Extensão Cultural (SEC) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), é convidado pelo governo do Rio Grande do Norte para realizar uma campanha de alfabetização dos adultos, financiada pela “Aliança para o Progresso”, um contraditório programa de ajudas financeiras promovido pelos Estados Unidos (VITTORIA, 2011). Desta oferta começa a histórica experiência de Angicos, onde o método Freire de alfabetização-conscientização é usado sistematicamente pela primeira vez, permitindo a alfabetização em tempo recorde de 300 adultos, operários, donas de casa, lavadeiras, artesãos. Depois deste sucesso, o governo nacional encarrega Freire da coordenação do Plano Nacional de Alfabetização (Ibidem). Mas os sonhos, as transformações, as formas de participação inéditas vividas naqueles anos são bruscamente interrompidos pelo golpe de Estado de 1964, que, depondo o governo de Goulart, instaura vinte anos de ditadura militar no Brasil.

Contudo, a sofrida experiência do exílio – à qual Freire é obrigado junto com muitos outros Brasileiros por seu compromisso “subversivo” a serviço do povo – em formas não previstas pela violência que reafirma a ordem constituída, torna-se condição de possibilidade não apenas da radicalização e aprofundamento teórico do seu pensamento, mas também para sua universalização (STRECK, 2009). Nos anos do exílio e graças especialmente ao seu trabalho no Conselho Mundial das Igrejas, Freire vive e viaja em diversos países, renovando e reelaborando sua perspectiva político-pedagógica, à luz dos desafios atuais dos contextos “emprestados” e da discussão com intelectuais e movimentos sociais dos cinco continentes: movimentos pela independência das ex-colônias portuguesas na África; comunidades de migrantes na França e na Suíça; movimentos operários na Itália; movimentos para os direitos civis nos Estados Unidos (FREIRE, 2003). Neste sentido, como assinala Streck (2009), a pedagogia de Freire se configura como uma pedagogia de movimento em um sentido profundamente existencial: é uma pedagogia que nasce de deslocamentos, atravessamentos, partidas, retornos, e tráficos de ideias. Beisiegel (2009), por exemplo, destaca que a mudança das referências teóricas que se evidencia já de “Educação como prática da liberdade” para “Pedagogia dos Oprimidos” – ambas concluídas no Chile – deve ser considerada como um efeito de retorno do emprego do método de alfabetização, que revela ao seu criador uma condição existencial, uma organização da sociedade e possibilidades, implicações e limites da educação interpretáveis de forma melhor à luz das categorias marxistas.

Em “Pedagogia da Esperança”, ainda, Freire explicita a influência que exercitaram as críticas das pensadoras feministas em relação ao uso do masculino “neutro” nos escritos dele, sobre sua compreensão do papel da transformação da linguagem na transformação do mundo, motivando assim o uso conjunto de feminino e masculino que começa a adotar nas suas últimas obras. A influência das reflexões e das práticas feministas se expressa também na complexificação e crescente *des-essencialização* do conceito de “opressão”, entendido cada vez mais como um enredo de múltiplas e controversas posições de dominação (WEILER, 1991; HOOKS, 1994). De forma parecida, na última parte da produção freiriana, registra-se uma sensibilidade mais profunda a respeito da dimensão étnico-cultural das relações de dominação, denunciada com muita força na cena internacional pelo movimento negro e pelos movimentos pelos direitos civis (MAYO, 2008).

Em 1979, com a anistia possibilitada pela reabertura democrática, Freire retorna ao Brasil e retoma seu compromisso pela democratização e

os direitos humanos (STRECK, 2009). Por cerca de dois anos dirige a Secretaria da Educação de São Paulo, durante o governo de Luiza Erundina do Partido dos Trabalhadores (PT) – que também contribui para criar. As transformações que inicia em favor da escola pública são orientadas especialmente a promover a autonomia e a gestão plural dos institutos escolares e a melhorar as condições formativas, de trabalho e salariais dos professores. Em sinergia com os movimentos sociais, além disso, cria o Movimento de Alfabetização de São Paulo (MOVA/SP), que logo inspira iniciativas parecidas em outras cidades (VITTORIA, 2011). Os anos oitenta são caracterizados por uma renovada efervescência dos movimentos sociais, que emergem novamente na cena brasileira, com muito mais autonomia em relação ao poder estadual, e depois de quase duas décadas de clandestinidade, resistência e um silencioso trabalho político-educativo levado adiante pelas organizações da esquerda de base e especialmente pela Igreja progressista da Teologia da Libertação, que influencia Freire e é por ele influenciada. Como testemunho da profunda confiança que Freire põe nos movimentos sociais como agentes de transformações políticas e educativas, muitos comentadores citam a última entrevista concedida pelo pensador brasileiro poucos dias antes de morrer, quando, a propósito de uma marcha realizada pelo Movimento dos trabalhadores rurais Sem Terra (MST) na capital, afirma:

Eu estou absolutamente feliz por estar vivo ainda e acompanhar essa marcha, que, como outras marchas históricas, revelam o ímpeto da vontade amorosa de mudar o mundo, dessa marcha dos chamados “sem terra”. Eu morreria feliz se visse o Brasil, cheio em seu tempo histórico, de marchas [...]. Eu acho que, afinal de contas, as marchas são andarilhagens históricas pelo mundo e os sem terra constituem para mim hoje uma das expressões mais fortes da vida política e da vida cívica desse país [...]. O que eles estão é, mais uma vez, provando certas afirmações teóricas de analistas políticos, de que é preciso mesmo brigar para que se obtenha um mínimo de transformação (entrevista concedida dia 17 de abril de 1997 a Luciana Burlamaqui da TV PUC).

Por outro lado, os movimentos e as organizações brasileiras que surgem entre o final dos anos setenta e o início dos oitenta, declaram a inspiração freiriana da sua práxis político-educativa. Sobre isso, Manfredi

(2009) cita dois exemplos emblemáticos: a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o MST. A proposta freiriana se afirma pela sua capacidade de ser reformulada, ampliada, recriada e conectada com outras matrizes teóricas que vêm da Teologia da Libertação ou do pensamento marxista; de conciliar discursos e práticas e de facilitar a elaboração de contribuições teóricas e metodológicas a partir de situações concretas, dialógicas e críticas (Ibidem).

Neste sentido, com base no que foi auspiciado pelo próprio Freire, os movimentos sociais, as organizações sindicais e as comunidades eclesiais de base (cebs) não são apenas herdeiros do seu pensamento, mas também seus reinventores. Hoje este papel de herdeiros/reinventores parece ser assumido com particular vitalidade e originalidade pelos Fóruns Sociais Mundiais (FSM) e pelos Fóruns Mundiais da Educação (FME) (GADOTTI, 2009). Trata-se de espaços em que, mais uma vez, se denuncia a injustiça (da privatização e da *empresarização* da educação, do autoritarismo dos acordos internacionais, da imposição de uma formação cada vez mais orientada à competição e funcional às exigências do mercado) e se anuncia a outra educação possível, que já acontece e está em construção (SURIAN, 2002; 2003).

Nos próximos capítulos, recomporei as quatro dimensões que aqui distingui, com o objetivo de ler a complexa relação entre movimentos sociais e educação; e aprofundarei as reflexões que introduzi, articulando-as no interior da etnografia colaborativa sobre as práticas do Movimento das Mulheres Camponesas em Santa Catarina.

CAPÍTULO 2

A METODOLOGIA DA PESQUISA:

UMA ETNOGRAFIA COLABORATIVA COM O MMC/SC

2.1 INTRODUÇÃO

Como argumentei, os estudos sobre os movimentos sociais podem privilegiar diferentes perspectivas metodológicas. Dada minha atenção para as práticas efetivas dos atores sociais (DAL LAGO; DE BIASI, 2002) e minha inicial escassa familiaridade com o contexto indagado, adotei uma abordagem etnográfica para minha pesquisa com o MMC/SC. Acreditava, de fato, que apenas um mergulho profundo no universo social me permitiria elaborar uma compreensão significativa e não banal de um objeto de estudo complexo que é normalmente presa fácil de louvor ou desaprovação, segundo o ponto de vista ideológico do observador (Ibidem). Também influenciou na definição da abordagem o meu interesse por procedimentos metodológicos voltados a produzir conhecimento científico, mas também para expressar compromisso e responsabilidade com a realidade (FALS-BORDA, 2009a). Este interesse nasce, ainda, das próprias características da minha área disciplinar: o saber da educação, de fato, é um “un sapere prassico che trova il suo senso nel riuscire a fornire indicazioni per orientare al meglio la pratica formativa²¹” (MORTARI, 2003). Em meu caso especificamente não se tratava de dar um impulso a processos de mudanças, mas de tomar parte dos que já acontecem, sendo que minha pesquisa se focaliza sobre um sujeito coletivo que por definição luta para a transformação da realidade (DAHER, 2012). Diversos modelos de pesquisa-ação foram adotados por pesquisadoras com a intenção de promover transformações em vários níveis (SCHENSUL, J; SCHENSUL, S, 1992). Contudo, uma abordagem tão articulada não teria sido realizável à luz dos limites do meu concreto

²¹ Saber prático que encontra seu sentido ao conseguir fornecer indicações para orientar melhor a prática formativa (tradução minha).

percurso de doutorado (THIOLLENT, 1986; BALDACCI, 2001). Por causa destes motivos me orientei, com crescente clareza, para uma etnografia de tipo colaborativo.

Neste capítulo tenho a intenção de apresentar, de forma propositalmente narrativa, o processo de construção intersubjetiva da metodologia, mostrando como ela se baseou em opções disponíveis desde o início e em sequências programadas, mas sobretudo na criatividade, em sincronismos afortunados, desvios e na capacidade de lidar com o imprevisto (MORIN; CIURANA; MOTTA, 2004). Explicitar as escolhas da pesquisa e as razões que estão em sua origem não é apenas uma operação crucial para garantir a confiabilidade de uma indagação qualitativa (DAL LAGO; DE BIASI, 2002), mas antes de tudo, uma exigência teórico-ético-política fundamental: de fato, apenas a perspectiva parcial e os “saberes localizados” permitem assumir plenamente a responsabilidade do conhecimento científico (HARAWAY, 1988).

Interroguei-me por muito tempo sobre como escrever este capítulo. Razões de clareza expositiva me induziam a articular as argumentações distinguindo as fases que, da definição do objeto, chegam à escritura do texto final, passando pela escolha da abordagem da pesquisa, a fase exploratória, a estruturação das técnicas de coleta de dados e assim por diante. Porém, conforme eu prosseguia nessa direção, mais percebia que essa linearidade sequencial não correspondia à minha experiência concreta, nem me parecia sustentável de um ponto de vista teórico (SILVERMAN, 2002). De fato, por exemplo, ao longo da pesquisa estive ocupada com múltiplas formas de escritura²² (MAHER, 2010); a definição do objeto foi um processo longo e desafiante; a análise começou

²² A compilação de fichamentos de livros relativos aos assuntos de estudo foi muito útil para individuar as categorias e os conceitos que mediarão, de forma significativa, a coleta de dados e sua interpretação sucessiva. A redação de relatórios parciais me permitiu delinear, a cada vez, o ponto da situação em que estava a pesquisa e encorajou a organização dos dados. A elaboração, quase sempre dialógica, de artigos e apresentações para congressos, permitiu-me focalizar as questões teórico-metodológicas que eu enfrentava e me engajar em reflexões que nem sempre teriam tido seu espaço na tese. Enfim, além dos documentos, das anotações e do diário de campo – de que vou tratar mais à frente – mantive um diário ao longo de todo o percurso de doutorado, mesmo que não sempre com a mesma regularidade.

logo no início; a devolução permeou o percurso todo e provavelmente expressa seu sentido fundamental (LASSITER, 2005).

Decidi então organizar minhas reflexões individuando algumas macro-áreas de interesse metodológico que privilegiam as continuidades e as sobreposições entre as várias etapas da pesquisa: especificamente “pesquisar e escrever”, “colaborar” e “devolver”. Desenvolvendo os conteúdos, tentei pôr em destaque a multiplicidade de práticas espaciais²³ que caracterizaram minha indagação (CLIFFORD, 1999). Além disso, tentei seguir o convite de Potente (2011) para realizar uma “anatomia da pesquisa científica”, valorizando a politicidade das decisões metodológicas e reconhecendo a influência do corpo sexuado, das relações geopolíticas, das diferenças geográficas, sociais e acadêmicas na produção do conhecimento etnográfico (HARAWAY, 1988).

2.2 PESQUISAR E ESCREVER: COMO?

A antropologia pós-moderna e feminista sublinhou a centralidade da escritura na prática etnográfica, mostrando que os procedimentos literários permeiam qualquer obra de representação cultural (CLIFFORD;

²³ Os quatro anos de doutorado foram o período da minha vida durante o qual vivi deslocamentos mais frequentes e radicais, em parte devido a eventos pessoais, em parte ao regime de co-tutela, e especialmente por razões ligadas à minha pesquisa de campo. De fato, depois de ter morado o primeiro ano em Verona, em 2012 me mudei para o Brasil, em Santa Catarina: ali, pelos primeiros três meses, minha estadia em Florianópolis foi intercalada por intensas e curtas visitas no interior do estado, onde fui recebida nas casas de militantes do MST e do MMC e participei de eventos promovidos pelos movimentos sociais. Nos seis meses sucessivos, depois de ter saído da capital, morei em cinco municípios da região do Extremo Oeste catarinense, sendo hospedada por famílias de cerca de dezenove militantes do MMC/SC (fiquei aproximadamente uma semana em cada casa). Nesse período ainda me desloquei frequentemente para seguir as atividades do movimento e eventos regionais, estaduais e nacionais que fossem relevantes para minha pesquisa. No ano seguinte, depois de uma estadia de dois meses na Itália, voltei para o Sul do Brasil, realizando diversos momentos de devolução com minhas interlocutoras de pesquisa. Em 2014 também vivi entre o Brasil e a Itália.

MARCUS, 1986). De fato, sendo seu objetivo principal o de contar o que aconteceu no campo, a etnógrafa se configura em primeiro lugar como uma escritora (BEHAR, 1993), que utiliza específicas formas de autoridade – sobretudo a autoridade baseada na experiência subjetiva sensorial (CLIFFORD; MARCUS, 1986).

O mérito principal destas perspectivas foi de problematizar as discrepâncias entre o processo de construção do saber etnográfico e as práticas de elaboração escritural. Se, de fato, a coleta de dados no campo depende essencialmente do encontro entre a pesquisadora e suas interlocutoras, na transposição para o texto acadêmico a dialogicidade da produção do conhecimento falha, absorvida pela aderência às normas do discurso científico (Ibidem). Desta forma, os atores sociais são banidos: as vozes concretas do etnógrafo e de seus interlocutores no campo são convertidas assimetricamente em um “eu” anaforicamente livre e em um anafórico cumulativo “eles”. Além disso, as próprias condições do trabalho de campo são representadas como obstáculos à pesquisa, e não como elementos a serem analisados (Ibidem, p.69). Em particular, as antropólogas feministas se focalizaram na “esquizofrenia moralmente suspeita” implícita na contradição entre relações, vivências, experiências intensamente emotivas e as práticas da escritura acadêmica (BEHAR, 1993). “Nothing is stranger than this business of humans observing other humans in order to write about them²⁴” (BEHAR, 1996, p.5).

Acolhendo as provocações da antropologia feminista e pós-moderna, tentei apresentar o conhecimento etnográfico como o fruto de particulares relações entre eu e algumas mulheres, em contextos e lugares específicos, considerando as situações muitas vezes precárias em que a indagação foi realizada, as modalidades com que fui recebida nos contextos que atravessei, os limites, as possibilidades e os recursos com os quais me deparei, não como elementos de fundo, mas como aspectos constitutivos da minha interpretação (GROSSI, 1992).

Reconhecer o papel das minhas interlocutoras enquanto como co-construtoras de saber me motivou a valorizar a dialogicidade enquanto condição de possibilidade do percurso todo da pesquisa e a incluir eu mesma na observação e na reflexão. Particularmente, a referência à minha

²⁴ Nada é mais estranho deste caso de seres humanos que observam outros seres humanos com a finalidade de escrever sobre eles (tradução minha).

experiência pessoal me permitiu desarticular as assimetrias em que se realizavam os encontros etnográficos (LASSITER, 2005), resistindo aos olhares ordenadores inerentes ao processo do conhecimento e às práticas coloniais de escritura etnográfica (CIMA, 2012b).

2.2.1 Porque e a partir de quais relações?

A decisão de estudar um movimento social a partir de um ponto de vista pedagógico se originou não apenas de um interesse científico, mas sobretudo de motivações existenciais e políticas que, em parte, eram-me claras desde o início, e em parte se revelaram durante o próprio processo da indagação.

Durante a adolescência, tive a oportunidade de me envolver, junto com outras pessoas, em algumas “comunidades engajadas” (associações de voluntariado, grupos informais, grupos paroquiais, grupos estudantis, movimentos sociais), caracterizadas por uma dimensão dupla e interconectada: o cuidado para com nossos desejos, os processos de crescimentos pessoais, os limites e os problemas que enfrentávamos; e, ao mesmo tempo, a paixão pela realidade – vivida como atenção aos “arredores” (a escola, a cidade, a universidade, nossos pares) mas na consciência de morar em um mundo interdependente, entrelaçado por histórias de encontros, deslocamentos, colonialismos, livre mercado, solidariedades invisíveis. A possibilidade de habitar esses lugares políticos junto com outras e outros é um dos elementos que mais influenciou minha vida e me motivou, particularmente, para algumas opções de compromisso comigo mesma e com a realidade (LUTTE, 2001) que, mesmo questionadas frequentemente por mim, me orientaram até hoje.

Como muitas das minhas interlocutoras de pesquisa, vivi as primeiras experiências de participação dentro de grupos paroquiais, associações e movimentos católicos. Nesses contextos amadureci uma sensibilidade místico-política (POTENTE, 2008) que anos depois teria encontrado palavra e legitimação na Teologia da Libertação. Nos anos universitários, meu envolvimento em grupos de estudantes de Ciências da Educação – mais que os percursos acadêmicos em si – encorajou um crescente interesse pela politicidade dos lugares da educação não formal e para as experiências históricas e atuais de educação popular.

A pedagogia popular e a TdL contribuíram fortemente na construção do ponto de vista teórico com que abordo os temas de estudo, além de fazerem com que me apaixonasse pela América Latina. Por isso, na ocasião da conclusão dos percursos de graduação e especialização,²⁵ realizei duas breves experiências de pesquisa: a primeira de setembro a dezembro de 2006, na Ciudad de Guatemala, junto com o Movimento de Jovens da Rua (MOJOCA); a segunda em Florianópolis de setembro a dezembro de 2009 no Centro de Educação e Evangelização Popular (CEDEP), uma ONG que acolhe jovens e crianças de uma comunidade periférica. Tanto o MOJOCA como o CEDEP adotam uma abordagem centrada na educação popular de inspiração freiriana e foram fundados por dois expoentes da TdL: respectivamente, Gerard Lutte e Vilson Groh.

O papel que as experiências de empenho vividas a partir da adolescência tiveram em relação ao meu engajamento em projetos individuais e coletivos (GENOVESE, 1997) e o encontro com alguns pensamentos encarnados em práticas políticas, me induziram a me questionar sobre os processos educativos que se realizam em contextos de participação e luta. Quais transformações gera o ativismo na vida das pessoas e nas comunidades? De qual forma os movimentos sociais promovem percursos de responsabilização locais e planetários? Qual é a dimensão educativa dos momentos de discussão e de tomada de decisões que se realizam nas comunidades de compromisso sociopolítico? Como os movimentos sociais podem reproduzir desigualdades baseadas no gênero, etnia, idade e papel na organização? Desta forma, depois da especialização, em 2010, decidi enfrentar os concursos de acesso ao doutorado propondo um projeto de pesquisa que tivesse como foco essas perguntas, ainda pouco exploradas pela pedagogia italiana, apesar de importantes precedentes teórico-políticos.

Descrever os pressupostos políticos e existenciais que fundamentam meus interesses de estudo não tem uma intenção confessional ou narcisista. Ao contrário, visa expressar o esforço de ser consciente das relações e das vivências a partir das quais pesquiso e escrevo; das maneiras como elas filtraram a compreensão do objeto de estudo (BEHAR, 1996) e influenciaram o projeto colaborativo (LASSITER, 2005). De fato, a existência de conexões muito íntimas entre minha trajetória de vida, o processo de pesquisa e os contextos socioculturais, políticos e acadêmicos que construíram minhas categorias

²⁵ Na Itália a graduação tem duração de três anos e a especialização de dois anos.

interpretativas me induz a defender a pertinência de uma atitude que se nutre também da observação de si mesma para compreender as outras (ESTEBAN, 2004).

2.2.2 Para quem?

Referente a todas as formas de escritura não destinadas a um uso exclusivamente pessoal e acima de tudo referente à redação da tese, tive que lidar constantemente com a questão do “para quem” escrever (ABU-LUGHOD, 1991). Esta interrogação essencial era tão mais relevante em razão da minha colocação na fronteira entre dois universos acadêmico-geográficos, mas também entre teoria e prática e entre academia e movimentos sociais. Focalizar-me-ei nos próximos subcapítulos sobre a discussão acerca da devolução da pesquisa para o MMC/SC e para as mulheres que foram diretamente envolvidas. Neste momento, por sua vez, tratarei do meu encontro com vários sujeitos ligados aos contextos universitários em que realizei o doutorado, mostrando como esses encontros incidiram na elaboração do conhecimento etnográfico.

O primeiro ano de doutorado, que frequentei na Universidade de Verona, foi fundamental para a construção da perspectiva teórica e para um ulterior esclarecimento do objeto da indagação. Sublinho, em particular, o encontro com o pensamento da diferença sexual ligado à reflexão de Diótima – uma comunidade filosófica feminina nascida nesta cidade em 1983²⁶ –, pois teve importantes implicações na reformulação do meu projeto de pesquisa. O aprofundamento deste pensamento, de fato, me induziu a ir além da menção inicial às práticas das mulheres e a adotar um posicionamento feminista mais explícito. Gerou inquietações e desvios teóricos, me impulsionou a interrogar algumas categorias chave (poder, opressão) e pôs em circulação palavras novas, que influenciaram

²⁶ O encontro com o feminismo da diferença, mediado pela minha orientadora, a professora Rosanna Cima, se alimentou da leitura dos textos de Diótima e de outras autoras de referência, além da minha participação em muitas iniciativas propostas pela Comunidade Filosófica e por outras realidades ligadas a ela na cidade.

consideravelmente a coleta e a interpretação dos dados, permitindo-me compreender algumas dimensões do MMC/SC que, de outra forma, teriam ficado invisíveis aos meus olhos de pesquisadora (CIMA, 2012b). Contribuí, ainda, para confirmar algumas orientações metodológicas, encorajando-me a optar por uma abordagem de pesquisa que reconhecesse a justa centralidade às práticas políticas. Como a pedagogia freiriana, também o feminismo italiano da diferença, de fato, inverte o paradigma científico usual – que implica a precedência da elaboração teórica sobre a aplicação –, dado que assume as práticas do movimento político das mulheres como referência principal para o pensamento (PIUSSI, 2011).

Igualmente significativa foi a estadia na UFSC, possível graças ao acordo de co-tutela. Em particular, na primeira parte de 2012, desenvolvi nesta instituição uma intensa atividade acadêmica que, graças à participação em cursos e eventos e à frequência de bibliotecas e grupos de pesquisa, me permitiu entrar em contato com o mundo universitário brasileiro e reoxigenar meus pressupostos teórico-metodológicos.

A experiência de co-tutela e a decisão de discutir a tese na UFSC, ao invés de fazê-lo na minha universidade de origem, todavia, me colocaram diante da necessidade de examinar as significativas distâncias teóricas que se dão entre as duas realidades acadêmicas que tenho atravessado e as relações de poder que as interligam. Mesmo que existam poucos centros realmente hegemônicos em nível global a respeito da geopolítica do conhecimento científico (MOTTA; ESTEVES, 2014), de fato, as categorias interpretativas que a academia cria e utiliza para representar o Outro têm natureza essencialmente nacional (BOURDIEU, 2003).

Bourdieu (Ibidem) define “inconsciente acadêmico” o conjunto de estruturas cognitivas comuns aos produtos de certa carreira escolar ou às pessoas que se ocupam da mesma disciplina em um determinado momento, dentro de um sistema universitário nacional. O inconsciente acadêmico determina o que merece atenção e o que é importante discutir, influenciando decisões cruciais quanto à escolha dos sujeitos, das teorias de referência e do método. Problematicar o inconsciente acadêmico através da “objetivação participante” (Ibidem) implica considerar reflexivamente a própria posição no universo acadêmico e no campo da disciplina, as categorias nacionais de conhecimento científico, as problemáticas obrigatórias, as tradições, os particularismos, os rituais, as obrigações referentes à publicação dos resultados. Esta forma de objetivação da relação subjetiva com o objeto de estudo examina as

condições de possibilidade do conhecimento e critica a representação dos produtores culturais como livres de determinantes sociais. Ela se contrapõe a uma visão da reflexividade como retorno intimista na pessoa particular da pesquisadora (Ibidem) e inclui a realidade acadêmica como “campo” de pesquisa. Concentro-me especialmente sobre alguns elementos:

- Explorar as dimensões pedagógicas de um movimento social é muito diferente no Brasil e na Itália, seja pelas características que os movimentos assumem nos dois países, seja por causa de diferentes tradições neste campo de estudos. Se na Itália, de fato, hoje dominam especialmente as formas participativas “leves”, baseadas na adesão individual e frequentemente flutuante e na criação de coordenações e redes de mobilização *ad hoc* (DAHER, 2012); no Brasil desenvolvem um papel muito relevante movimentos e articulações de movimentos (acima de todos a *Via Campesina*), que são articulados em todo o território nacional e caracterizados por uma significativa institucionalização, que ao meu ver torna problemática a adoção da categoria, já em si teoricamente ampla, de “novos movimentos sociais” (MASSON, 2009). Além disso, no Brasil, o estudo pedagógico dos movimentos sociais tem uma história notável, especialmente porque a pedagogia popular de inspiração freiriana, que aqui floresceu e constitui uma referência teórica irrenunciável, configura-se a partir de suas origens como uma pedagogia dos movimentos (STRECK, 2009). Ao contrário, na Itália o estudo deste importante fenômeno tem mobilizado especialmente o interesse da sociologia, da história, das ciências políticas e da antropologia, enquanto se registra uma atenção esporádica por parte das ciências da educação. As discrepâncias entre as tradições da pedagogia dos movimentos sociais nos dois contextos acadêmicos em que fiz o doutorado me impulsionaram frequentemente a justificar a compatibilidade entre minha afiliação disciplinar e meu objeto de estudo. De toda forma, não há dúvida de que se trata de um assunto intrinsecamente interdisciplinar.

- Estas diferenças me puseram continuamente diante da questão da tradução, entendida como processo complexo, cultural e político, além de linguístico (COSTA; ALVAREZ, 2009). Por exemplo, mesmo que o encontro fecundo com o pensamento da diferença sexual tenha me disposto positivamente para pontos de vista feministas originados em vários lugares geográficos (feminismo decolonial e pós-colonial; teologia feminista da libertação; ecofeminismo), nem sempre foi simples estabelecer vínculos entre diversas perspectivas. O trabalho de Diotima,

de fato, se concentra especialmente na dimensão simbólica, portanto, as categorias que elabora não são facilmente traduzíveis, às vezes são consideradas herméticas, se prestam a mal-entendidos e recusas (o caso emblemático é o conceito de autoridade)²⁷. Os problemas de tradução se apresentaram também em relação a questões aparentemente mais triviais: como nomear as participantes ao MMC/SC? O termo “ativista” não é usual nos movimentos sociais brasileiros e nunca foi utilizado pelas minhas interlocutoras; por outro lado, a tradução em italiano do termo muito comum “integrante” não me parecia adequada para a adesão a um movimento social; decidi, então, recorrer ao termo “militante” – embora não compartilhe seu significado bélico e não seja frequentemente utilizado pelas mulheres que constituem a base do MMC/SC – para indicar modos de socialização profundos e globais dentro da comunidade política de referência (APOSTOLI CAPPELLO, 2012). Traduzir em outros contextos pensamentos e propostas político-educativas, profundamente localizados e cientes de seu lugar de enunciação, várias vezes implicou experimentar a distância entre o que eu desejava dizer e o que conseguia dizer; entre o que dizia e o que podia ser acolhido, entendido, compartilhado. Ao mesmo tempo, a tradução é indispensável para criar alianças políticas e epistemológicas (COSTA; ALVAREZ, 2009) e para promover descolcamentos no pensamento.

- As duas universidades em que realizei o doutorado vivem um momento histórico muito diferente. A academia brasileira, de fato, atravessa um período de abertura, democratização e crescimento significativo, que estimula os jovens a investir na formação superior como garantia de um trabalho satisfatório e de ascensão social. Esta condição se traduz também em um importante processo de seleção de uma classe acadêmica em expansão, que leva a universidade brasileira à adequação aos padrões de qualidade definidos nos centros globais da “geopolítica do conhecimento da colonialidade capitalista” (MOTTA; ESTEVES, 2014). Em termos de práticas de pesquisa e de escritura, isso se traduz em um controle mais

²⁷ Por causa disso, em alguns casos foi necessário explicar nas notas de rodapé o sentido de palavras e conceitos que utilizei frequentemente ao longo da tese e que mediarão meu conhecimento da realidade social.

forte dos limiares entre “científico” e “não científico” (HARAWAY, 1988). Ao contrário, na Itália, a redução significativa dos fundos para a universidade, que se registra especialmente nos últimos anos, e a massificação da formação superior contribuíram para acentuar práticas antigas de nepotismo e clientelismo, que restringiram sensivelmente a possibilidade para as jovens pesquisadoras de construir uma carreira dentro da universidade. Neste quadro, a decisão de fazer um doutorado corresponde, pelo menos para os recém-formados, mais à paixão pessoal pela pesquisa e à exigência de resolver por alguns anos o problema do desemprego do que a um planejamento profissional realista. No meu caso, justamente a precariedade e a falta de perspectivas que distinguem a condição dos doutorandos na Itália funcionaram como uma motivação a mais para investir nos meus interesses político-intelectuais, escolhendo um assunto de pesquisa marginal no panorama dos estudos pedagógicos, mas muito significativo para mim. A adesão a uma perspectiva teórica feminista me encorajou a me encaminhar em percursos interdisciplinares e metodologicamente indisciplinados (POTENTE, 2011), por exemplo, legitimando-me a considerar meu corpo sexuado não como um fato a se pôr entre parênteses no processo científico, mas como recurso a ser usado na reflexão (PIUSSI, 2011). Além disso, a desconfiança para com o mundo acadêmico italiano, junto com meu profundo envolvimento existencial e político com o objeto de estudo, fizeram com que eu me sentisse responsável antes de tudo em relação às minhas interlocutoras da pesquisa. Porém, tive grandes dificuldades em motivar minhas escolhas metodológicas com alguns colegas e professores encontrados na UFSC. A convivência de longo prazo como fundamento da minha etnografia, por exemplo, foi julgada desnecessária, sendo uma prática inusitada entre doutorandos do meu curso que, mesmo no meio antropológico, optam geralmente por visitas de campo mais curtas. Em algumas circunstâncias esta e outras práticas têm sido julgadas como expressão de um desejo ingênuo e não teoricamente fundado de “colocar-se no lugar da outra”, de identificar-se com o movimento e de conscientizar as mulheres do MMC/SC. Às vezes as teorias feministas e pós-coloniais foram utilizadas para desmascarar ou me pôr em guarda contra possíveis tendências imperialistas implícitas no meu projeto de pesquisa. Considero essas sugestões de importância fundamental. Ao mesmo tempo, nunca pude aceitar ser associada ao estereótipo de feminista acadêmica branca e europeia: do meu ponto de vista, esta hetero-representação discordava com minha condição existencial, minhas escolhas teóricas e metodológicas. Antes de tudo, de fato, diferentemente dos meus

interlocutores – geralmente professores titulares, com uma posição consolidada em um contexto universitário que só recentemente está se emancipando de seu antigo elitismo racial e burguês – minha colocação na academia é marginal e precária. Além disso, a escolha de ir ao Brasil não apenas para a pesquisa de campo mas também para estudar em uma universidade queria expressar, por um lado, desobediência às rotas mais usuais, que levam jovens estudantes a se deslocar para metas acadêmicas prestigiosas na Europa e nos Estados Unidos; por outro lado, queria expressar um reconhecimento de autoridade às práticas, epistemologias e metodologias do Hemisfério Sul. A bibliografia da minha tese, por fim, esclarece minha profunda dívida de gratidão para com um pensamento que reivindica sua autoctonia brasileira e latino-americana (a pedagogia popular, a teologia da libertação, a teologia feminista da libertação, a teologia ecofeminista latino-americana e o pensamento decolonial). Acredito então que estes conflitos sejam reveladores sobretudo das complexas relações de poder que ligam as duas instituições envolvidas na co-tutela. De fato, minha universidade de origem, ainda que não seja hegemônica mundialmente, está inserida em uma realidade academicamente dominante; enquanto a academia brasileira, atualmente em ascensão, está muito ocupada em afirmar sua credibilidade científica no nível internacional (SOBRINHO; SALVATERRA, 2014).

Decidir estudar um movimento social feminista e camponês a partir de uma posição de fronteira me deu às vezes a sensação desagradável de não me sentir nunca em casa e de não ter pontos de referência estáveis. Ao mesmo tempo, a fronteira é um lugar de lucidez, criticidade e criatividade, um lugar parcial que autoriza corajosos gestos de ruptura e leituras outras, iluminadas por olhares diferentes. Neste sentido, tenho muita gratidão para com os encontros, as trocas e os conflitos mais ou menos explícitos que vivenciei, seja na Universidade de Verona seja na UFSC, pois me impulsionaram a adotar uma atitude reflexivamente vigilante; a me envolver em uma descolonização permanente (HOOKS, 1994) da metodologia da pesquisa; a explicitar com cuidado meus posicionamentos políticos e epistemológicos. Até quando me fizeram sentir vulnerável, foram parte de um percurso rico e intensamente vital²⁸.

²⁸ Minha gratidão é especialmente para com meus orientadores, a professora Rosanna Cima e o professor Reinaldo Fleuri, que, arriscando antes de mim,

2.3 COLABORAR

Como antecipei, minhas opções teórico-políticas me impulsionaram a me engajar em um percurso metodológico que valorizasse a dialogicidade da construção do conhecimento. O elemento que distingue com mais força a perspectiva da pedagogia popular em relação ao trabalho científico com as comunidades empobrecidas, de fato, é a superação da contradição entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa. No trabalho de Freire, por exemplo, pode-se perceber, desde os tempos do Serviço Social da Indústria (SESI), a preocupação de se relacionar com os participantes das indagações enquanto interlocutores e de envolvê-los em todas as etapas do estudo (FREIRE, 2003). Por outro lado, os esforços de muitas pesquisadoras feministas foram orientados para tematizar as relações interpessoais no processo científico, interrogando as assimetrias de poder e problematizando com particular eficácia aspectos que normalmente se consideravam óbvios (BONDI, 2003).

No âmbito etnográfico, foi acima de tudo a revolução epistemológica introduzida pela antropologia feminista e pós-moderna a pôr no centro a relação entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa (GROSSI, 1992). Nas etnografias clássicas, de fato, essa relação tinha uma importância periférica, sendo relegada geralmente aos capítulos introdutivos ou aos livros-diários especificamente dedicados ao assunto e considerados, mais que verdadeira antropologia, como contos literários de experiências pessoais. Os defensores do paradigma dialógico criticaram a tendência dos etnógrafos, igual a dos críticos literários, em organizar os significados como um texto com uma única intenção coerente (CLIFFORD, 2008). Desta maneira, os dados construídos em condições discursivas perdem sua dialogicidade através de formas textualizadas; os eventos e os encontros se transformam em evidências de uma realidade cultural englobante; os autores e atores específicos são separados de suas produções, expulsados das etnografias legítimas e substituídos por um único ator generalizado (Ibidem). Para corrigir esta exclusão, Clifford (Ibidem) considera:

autorizaram minhas escolhas teórico-metodológicas.

Necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma “outra” realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois – e muitas vezes mais – sujeitos conscientes e politicamente significativos (p.41).

A categoria de polifonia que o autor utiliza traz ao centro a intersubjetividade e o contexto performativo da experiência etnográfica e, ao mesmo tempo, supera uma visão estática da realidade social como internamente homogênea, favorecendo uma visão mais dinâmica.

As provocações da perspectiva dialógica se tornaram muito populares no meio acadêmico, mesmo como alvo de críticas ásperas (ROSSI, 2003). Porém, não é frequente encontrar tentativas de articulá-las no interior dos concretos projetos de pesquisa. Isso é verdade especialmente para os percursos de iniciação científica, quando a necessidade de se afirmar na disciplina induz os pesquisadores a um maior conformismo metodológico (BEHAR, 1993).

Quanto à minha indagação com o MMC/SC, a etnografia colaborativa elaborada por Lassiter (2005) me pareceu muito útil para responder a estes desafios e para legitimar teoricamente algumas escolhas metodológicas cruciais. Com frequência, efetivamente, as tentativas de defender os limites entre científico e não científico subestimam a heterogeneidade interna ao universo acadêmico (Ibidem) e, em particular, a existência de um consistente pensamento *científico* que legitima opções epistemológicas e metodológicas *ex-cêntricas*. Obviamente a etnografia é dialógica por definição, pois não existe interpretação etnográfica sem comunicação e partilha (PIASERE, 2002). Porém, a perspectiva colaborativa se distingue, pois põe no centro aquilo que, no geral, permanece apenas cenário, consultando explicitamente o ponto de vista dos sujeitos da pesquisa ao longo de todo o processo de produção do conhecimento (LASSITER, 2005).

É importante evidenciar que o compromisso na colaboração implica riscos notáveis, imprevistos e dificuldades. Por exemplo, minha pesquisa começou justamente com uma recusa à colaboração por parte

dos sujeitos que inicialmente eu pensava envolver²⁹. É preciso considerar, de fato, que a disposição da pesquisadora é uma condição necessária mas não suficiente: as histórias institucionais, acadêmicas e geopolíticas contribuem consideravelmente na definição das modalidades de interação entre os sujeitos da pesquisa e, afinal, na própria possibilidade de realizar a indagação (SCHRAMM, 2013).

2.3.1 Encontrar-se no campo: de informantes a interlocutoras de pesquisa

Uma das implicações principais da adoção de uma abordagem de tipo colaborativo está na re-concetualização do papel das pessoas que se encontram no campo (LASSITER, 2005) e na responsabilização da linguagem a respeito deles (DE LAURI, 2008):

²⁹ Minha ideia originária era de focalizar a atenção sobre os movimentos urbanos (o CEDEP e outras ONGs que trabalham na periferia de Florianópolis) e camponeses (em particular o MST) com que tinha fortalecido uma laço importante, durante uma experiência de pesquisa anterior, realizada no CEDEP de setembro até dezembro de 2009. Naquela ocasião, antes de ir embora do Brasil, tinha acordado com meus interlocutores em dar continuidade ao meu percurso de indagação, explorando a relação entre as ONGs das periferias de Florianópolis e os movimentos rurais – relação que, naquele momento, ambas as partes queriam reativar e consolidar. Durante os meses em que fiquei na Itália, porém, muitas coisas tinham mudado em Santa Catarina, as prioridades dos dois sujeitos potenciais do meu estudo tinham sido redefinidas e a mesma percepção que eles tinham sobre o meu papel tinha mudado. Desta forma, quando, depois de ter passado na seleção de doutorado, retomei os contatos com maior intensidade, enfrentei a relutância por parte dos coordenadores das organizações urbanas em tomar parte de uma pesquisa sobre os assuntos que eu lhes propunha. Nos primeiros seis meses de 2011, me engajei numa série de negociações que visavam esclarecer minha vontade de construir um projeto comum. Os prazos apertados do doutorado, todavia, fizeram com que eu considerasse seriamente as resistências dos meus interlocutores e reorientasse as energias em direção aos movimentos camponeses que tinham demonstrado uma disponibilidade maior em relação ao meu convite de participação.

La categoria “informatori” potrebbe [...] risultare poco adatta a sintetizzare le molteplici relazioni e gli scambi che si realizzano durante la ricerca etnografica. Gli incontri che l'etnografo vive durante le fasi di ricerca implicano una consistente varietà di modalità relazionali, e se da un lato è possibile riconoscere almeno uno degli attori in gioco in tale incontro (l'etnografo), rimane tuttavia poco condivisibile – e indicativa forse di una certa visione egemonica dei saperi – la scelta di definire taluni degli altri attori come “informatori”, secondo quanto la letteratura antropologica ha stabilito³⁰ (p.16).

A este propósito Lassiter (2005) usa o termo *consultant*. Boccagni (2009), por sua vez, distingue três figuras correspondentes a diversos graus de envolvimento na etnografia: os informantes permitem o acesso a dados relevantes para a indagação, através de diálogos comuns ou interações até muito simples; os *gatekeepers* legitimam o acesso do pesquisador aos círculos e aos eventos sociais, tornando possível sua exposição a fluxos de informações mais amplos (muitas vezes esta legitimação se baseia no interesse pessoal para a pesquisa ou em uma afinidade relacional com o pesquisador); e por fim, os mediadores cognitivos, através de uma profunda reflexão sobre si e sobre seu contexto, facilitam a familiarização do pesquisador com as próprias visões da vida, referências simbólicas e esquemas de conhecimento (Ibidem). Estas funções apresentam notáveis sobreposições e podem ser exercidas contemporaneamente ou em momentos diferentes pelas mesmas pessoas (Ibidem).

³⁰ A categoria “informantes” poderia [...] resultar pouco apta para sintetizar as múltiplas relações e as trocas que se realizam ao longo da pesquisa etnográfica. Os encontros que o etnógrafo vive durante as fases de pesquisa implicam uma consistente variedade de modalidades relacionais, e se, por um lado, é possível reconhecer pelo menos um dos atores em jogo neste encontro (o etnógrafo), todavia fica pouco compartilhável – e indicadora, talvez, de certa visão hegemônica dos saberes – a escolha de definir alguns dos outros atores como “informantes”, segundo o que foi estabelecido pela literatura antropológica (tradução minha).

Neste sentido, uma primeira figura-chave para a realização da minha indagação foi Rosangela Pasquetti Garbin³¹, que conheci na secretaria estadual do MST, que ela coordenava na época da minha chegada em Florianópolis, no começo de 2012. Naquele momento eu considerava a hipótese de o MST ser o sujeito principal da minha pesquisa, por isso tinha entrado em contato com a direção do movimento. Estava procurando também um quarto para alugar, e graças àqueles felizes sincronismos da vida e da pesquisa, Rosangela precisava compartilhar seu apartamento. Moramos juntas durante três meses e naquele período se consolidou uma relação que tem orientado profundamente minha indagação. Quando nos encontramos, Rosangela ocupava uma posição de “liderança marginal” (FAVA, 2007) no interior do MST. Trabalhava para o movimento havia dez anos, desenvolvendo principalmente tarefas de secretaria e nunca tendo vivido em um acampamento ou assentamento³². Fazia parte da coordenação estadual e era a responsável da secretaria em Florianópolis, mas para assumir este encargo, tinha deixado sua família em Chapecó e tinha se mudado sozinha para a Capital, onde nunca tinha morado antes. Além disso, depois de mais ou menos um ano do início do seu trabalho – contemporaneamente ao início da fase intensiva do meu campo – voltara para o Oeste, deixando também a coordenação da secretaria. Esta sua posição de fronteira a predispunha para uma especial lucidez de análise:

Il deviant member, il soggetto che si costruisce come “marginale” nel campo e che è considerato come tale, diventa lui stesso l'analizzatore (analyseur) del campo stesso, lasciando così

³¹ Coerentemente com os princípios da etnografia colaborativa, acordei com minhas interlocutoras o uso de seus nomes reais com a finalidade de explicitar a identidade das pessoas com quem construí o percurso da pesquisa. Mantive o anonimato apenas a respeito de conteúdos específicos que poderiam prejudicá-las.

³² Parece-me ser possível afirmar, contrariamente ao que sustenta por exemplo STEDILE (2012), que no MST existe uma distinção bastante importante entre os urbanos e quem vive nos assentamentos, sendo considerados estes últimos como militantes e os primeiros como trabalhadores contratados pelo movimento.

apparire in modo dinamico e dialettico le logiche che lo governano³³ (Ibidem, p.266).

Rosangela, de fato, mesmo compartilhando das causas do MST, trazia frequentemente à luz algumas contradições, articulando permanentemente os “discursos oficiais” com observações mais críticas e independentes. Parece-me importante sublinhar este aspecto para superar uma visão dos movimentos sociais como realidades uniformes, a favor de uma maior atenção às diferenças internas (DAHER, 2012) e às vozes múltiplas que, muitas vezes em contraste com “a ideologia do movimento”, manifestam o desejo de dizer a própria palavra e de serem protagonistas da pesquisa. No último período, Rosangela sublinhava, com frequência e de várias formas, sua confiança em relação a mim ao revelar dimensões que de outra forma não teria acessado e que contribuíram significativamente para definir a direção da etnografia. Durante nossas longas e frequentes conversações, que ganharam intensidade com o passar do tempo, se aprofundou muito minha compreensão da realidade dos movimentos sociais do campo em Santa Catarina, e dos desafios mais significativos da conjuntura atual. De fato, por mais que eu tivesse encontrado alguns movimentos camponeses durante minha estadia antecedente em Florianópolis e por mais que tivesse mantido com eles uma comunicação constante mesmo depois da volta à Itália, a realidade com que eu me deparava no início de 2012 era, por muitos aspectos, inédita para mim. Desta forma, pude precisar de forma melhor as perguntas da pesquisa, discutindo constantemente com Rosangela as hipóteses que ia formulando. Rosangela desenvolveu também um papel essencial como mediadora, pondo-me em contato com as lideranças do MMC/SC e encorajando-me em focalizar minha atenção neste movimento, em razão de seu maior compromisso com práticas e reflexões feministas, mais correspondentes aos meus interesses de pesquisa.

Graças à sua autorização e à legitimação que vinha de minha precedente ligação com as ONGs da periferia de Florianópolis, de maio até junho de 2012 realizei algumas breves e intensas saídas de campo³⁴.

³³ O *deviant member*, o sujeito que se constrói como “marginal” e que é considerado como tal, torna-se ele mesmo o analisador (*analyseur*) do próprio campo, desta forma deixando aparecer de maneira dinâmica e dialética as lógicas que o governam (tradução minha).

³⁴ Dia 8 de março de 2012 participei da celebração do dia internacional da mulher, proposta no município de Passos Maia pela *Via Campesina* e especialmente pelo

Durante esta fase de exploração, tive a possibilidade de compreender a centralidade da agroecologia nas lutas atuais dos movimentos camponeses brasileiros e em particular, no caso do MMC, de sua articulação com a perspectiva feminista. Decidir focalizar minha etnografia sobre estes temas teria me permitido conciliar meus interesses científicos e extra científicos e os desejos e inquietudes das minhas interlocutoras (LASSITER, 2005).

Nesses meses então, negocie o acesso ao campo, redefini os delineamentos e o objeto da indagação, construí os instrumentos de coleta de dados, identifiquei os sujeitos da minha pesquisa e acordei com elas as modalidades de desenvolvimento de uma fase intensiva de trabalho de campo, que me levou a viver por seis meses nas casas de cerca de vinte e três militantes do MMC/SC. Antes de me focalizar sobre este outro momento da pesquisa, apresentarei brevemente minhas entrevistadas, retomando alguns aspectos de suas histórias de vida, úteis para contextualizar as argumentações que serão desenvolvidas nos capítulos sucessivos: auto-identificação étnico-cultural, percurso de militância, função no movimento e o papel referente ao caminho da pesquisa. Ao longo da tese, utilizarei apenas os nomes delas, usando também o sobrenome só nos casos de homonímia³⁵.

Já esclareci a importância da minha relação com Rosangela

MST, que contava com a colaboração de uma líder do MMC, Lourdes Bodanesi, que junto com outros oradores, conduziu o debate da manhã. Nos dias sucessivos até 11 de março, visitei o assentamento do MST “25 de Maio” no município de Abelardo Luz, participando de um encontro de jovens. De 30 de março até 3 de abril visitei o assentamento do MST “Don José Gomes” no município de Chapecó, sendo recebida na casa de vários coordenadores. De 3 até 8 de abril fiquei hospedada na casa de duas dirigentes estaduais do MMC/SC no município de Chapecó, passando com elas a semana da Páscoa. De 16 até 19 de abril participei das “Jornadas de Luta” propostas pelo MST e pela *Via Campesina* em Florianópolis. De 21 até 22 de abril participei da V edição da Festa Nacional das Sementes Crioulas proposta pelo MPA e pela *Via Campesina*, no município de Anchieta. De 13 até 24 de junho participei no Rio de Janeiro da Cúpula dos Povos, evento paralelo à Rio+20, que reuniu diversos movimentos e organizações da sociedade civil em torno da discussão sobre o meio ambiente, ecologia, modelos de desenvolvimento, projetos energéticos.

³⁵ Estas escolhas foram acordadas junto aos sujeitos da pesquisa, segundo os princípios da etnografia colaborativa.

Pasquetti Garbin (57 anos, brasileira de origem italiana) para a construção e o começo da indagação. Nas fases sucessivas da pesquisa, ela continuou sendo um ponto de referência crucial para mim.

Durante a semana de Páscoa de 2012, passei alguns dias no campo em Chapecó, nas casas de Rosa da Silva (63 anos, cabocla) e de sua vizinha Carmen Munarin (58 anos, brasileira), ambas integrantes da coordenação estadual do MMC/SC. Rosa é uma liderança muito estimada, acima de tudo pela sua experiência de décadas no cultivo e manipulação de plantas medicinais para fitoterapia. Além disso, fez parte do pequeno grupo que deu origem ao MMC no atual município de Nova Itaberaba. O encontro com estas duas mulheres e com suas famílias e a entrevista que realizei com Rosa me ajudaram muito para orientar meu percurso de pesquisa, em um momento que, logo começada a fase de exploração, ainda estava confusa quanto ao objeto da indagação.

Justina Cima (60 anos, brasileira de origem italiana) é um grande ponto de referência para o MMC: é coordenadora estadual e faz parte da coordenação nacional. Nas minhas lembranças estão gravadas sobretudo a simplicidade e a humildade desta mulher, que ao longo da sua vida tem exercitado papéis de responsabilidade não apenas no MMC, mas também em outros movimentos, na câmara municipal, em articulações interestaduais de movimentos de mulheres e na *Via Campesina* internacional. Mesmo passando apenas poucos dias junto com ela, Justina me acompanhou durante todo o percurso de indagação, sendo constantemente informada sobre as passagens fundamentais da pesquisa.

Catiane Cinelli (30 anos, brasileira de origem italiana) é uma das militantes mais jovens que encontrei. Faz parte da coordenação estadual, do coletivo de formação e há dois anos também da coordenação nacional. Graças a uma bolsa de estudo do MMC, frequentou um curso de graduação em Pedagogia da Terra no Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da Reforma Agrária (ITERRA), uma escola do MST, e depois fez um mestrado em Educação nas Ciências. Quando nos conhecemos tinha ingressado fazia pouco no doutorado em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Sua pesquisa se focaliza sobre as dimensões político-educativas de um programa de agroecologia que ela coordena, e que envolve, para além do MMC, outros movimentos camponeses brasileiros e alguns movimentos moçambicanos.

Lourdes Schein (51 anos, brasileira de origem italiana) é uma militante de Palma Sola e, na época do meu trabalho de campo, fazia parte da coordenação municipal e regional. Foi ela a primeira a me hospedar na fase intensiva da pesquisa. Por isso, sinto-me ligada a ela por uma gratidão peculiar. De fato, Lourdes me ensinou tirar leite, colher mandioca, preparar a forragem, fazer o chimarrão. Com ela e sua família aprendi um ritmo da vida no campo que, com algumas diferenças, encontrei em muitos aspectos comuns em todas as casas.

Ivanete Mantelli (45 anos, brasileira de origem italiana) milita no MMC há mais de vinte anos. Quando nos conhecemos era coordenadora do movimento no município de Palma Sola, fazia parte da coordenação regional de São José do Cedro e da coordenação estadual. Sempre me deu a impressão de ser uma mulher determinada, dinâmica, engajada em vários grupos e associações da sua cidade e sempre disponível a se comprometer junto ao movimento, pelo qual se diz “apaixonada”. Ivanete foi um ponto de referência precioso para mim durante toda a pesquisa: discutia muito com ela e pude contar com a sua ajuda toda vez que propus atividades com as militantes da regional.

Noemi Krefta (54 anos, brasileira de origem teuto-russa) desenvolve funções muito importantes no MMC: de fato, faz parte da coordenação estadual, da coordenação nacional e representa o movimento em algumas redes de movimentos e associações, por exemplo a Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). Por estas razões ela viaja frequentemente e consegue passar pouco tempo em casa com a sua família. Apesar disso, durante a entrevista e em outras circunstâncias, muitas vezes afirmou ser determinada a continuar a morar no campo para seguir lendo o mundo a partir dessa perspectiva.

Adiles Pelisser (67 anos, brasileira de origem italiana), como o esposo, fala *talian*³⁶, come polenta todas as manhãs e é muito ligada à cultura de suas antepassadas. Quando nos encontramos, fazia parte do grupo local dos “*Trevisani nel mondo*” e de um coro de canto tradicional italiano, promotor de um importante festival musical: Festitalia. Foi uma das fundadoras do MMC em Palma Sola, nos últimos anos não exerce mais atividades de coordenação, porém tenta participar em todos os encontros e nos eventos promovidos pelo movimento. Por isso nos

³⁶ Variante do italiano falada no Sul do Brasil: ver subcapítulo 6.3.

encontramos frequentemente, mesmo depois da minha despedida de Palma Sola.

Meu encontro com Zenaide Milan (52 anos, brasileira de origem italiana) foi um dos eventos que deram origem à decisão da coordenação estadual de me endereçar para a regional de São José do Cedro como contexto principal da minha pesquisa no campo. Quando nos conhecemos na Festa Nacional das Sementes Crioulas organizada pelos movimentos sociais em Anchieta, a cidade onde mora, Zenaide era coordenadora do MMC em nível municipal e regional. Apesar de ter começado a participar há poucos anos, seguindo o exemplo da sua irmã Mirian, logo se comprometeu com o movimento com grande entusiasmo. Depois de quase trinta anos de vida urbana, voltou com prazer ao trabalho do campo: dedica-se muito à agroecologia e emadureceu uma grande experiência na produção e no melhoramento das sementes crioulas. Na semana em que vivi com a sua família e durante várias visitas sucessivas, Zenaide se envolveu na pesquisa generosamente, colocando à disposição a sua casa para a realização de dois grupos focais.

Sempre me senti muito bem recebida por Onorabile Mapelli (59 anos, brasileira de origem italiana) e pela sua família, que várias vezes têm manifestado afetuosamente a felicidade de receber uma visita que provinha do mesmo longínquo país de onde partiram seus antepassados muitos anos atrás. Depois de contatos breves, Onorabile passou a se comprometer no MMC sobretudo graças às oficinas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças³⁷. Em seus dez anos de militância, assumiu diversos cargos de coordenação no município, ao lado da Zenaide, amiga e vizinha.

Mirian Dalla Vecchia (64 anos, brasileira de origem italiana) é com certeza a líder mais estimada em Anchieta. De fato, contribuiu na fundação do movimento no município, se ocupando sempre, mais ou menos diretamente, de sua coordenação e encorajando muitas companheiras para participar dele. Além disso está comprometida com outros movimentos – especialmente com o Movimento de Pequenos Agricultores (MPA) – com a comunidade e as pastorais sociais. Através das suas escolhas na unidade de produção, tenta dar concretude à agroecologia, que para ela é um estilo de vida, uma forma de resistência

³⁷ Ver subcapítulo 5.2.

ao êxodo rural e à dependência do mercado. Sempre senti muita admiração por esta mulher que, mesmo tendo cursado apenas até à quarta série, tem jeitos, sapiência e lucidez de uma grande mestra.

Amalia Kierisch (80 anos, brasileira de origem alemã) é uma das fundadoras do MMC em Anchieta e, desde quando este surgiu na década de oitenta, sempre fez parte dele. Ao longo da sua vida, por causa da militância nos movimentos e do compromisso com a comunidade, enfrentou com frequência a oposição do marido e a violência de uma sociedade excludente e desigual. Amalia me contou várias vezes destes sofrimentos com simplicidade poética e uma sensibilidade mística.

Lourdes Kierish (46 anos, brasileira de origem alemã) começou a participar do MMC seguindo o rumo da sua mãe Amalia e se interessando especialmente pela luta à violência contra as mulheres e pelo cultivo das plantas medicinais. Quando nos conhecemos, ela e a filha eram as únicas responsáveis pelo andamento de sua propriedade, mas mesmo sendo ocupada o dia inteiro, Lourdes fazia o possível para dedicar uns momentos aos nossos diálogos.

Na época de minha pesquisa de campo, Salete Kieling (52 anos, brasileira de origem alemã) era coordenadora do MMC em Guarujá do Sul, município em que se estava tentando fortalecer a presença do movimento depois de anos de inatividade. Salete e suas companheiras tinham retomado as reuniões dos grupos de base, alternando momentos de entusiasmo e desconfiança. Dedicavam-se especialmente à produção de remédios naturais e à reutilização de produtos de descarte. Salete pôs à disposição a sua casa para a realização de várias atividades de pesquisa.

Zelinda Pessin (67, brasileira de origem italiana) iniciou seu percurso de militância na Igreja e no MST. Por muitos anos viveu em um assentamento e se mudou para a cidade depois da morte do marido, não conseguindo levar adiante sua propriedade sozinha. De toda forma, continuou cultivando a terra e se envolvendo com outros projetos comunitários de produção agroecológica. Nos últimos anos, dedicou-se com crescente entusiasmo ao MMC, assumindo a coordenação municipal de São José do Cedro.

Melania Trentin (53, brasileira de origem italiana) é um grande ponto de referência para sua comunidade e para o município. Além de ter contribuído na fundação do MMC em São José do Cedro e ter assumido sua direção por muitos anos, está comprometida no sindicato, na

comunidade cristã e em cooperativas de produção. Entrei na sua casa com a ideia de que ficaria apenas uma tarde para tomar um chimarrão e conversar, mas acabei ficando dez dias! Por todo o tempo da minha estadia Melania se esforçou por criar as condições mais favoráveis para o meu trabalho e pôs à disposição a sua casa para a realização do grupo focal.

Lucimar Roman (52 anos, brasileira de origem italiana) é com certeza uma das lideranças do MMC a que mais me apeguei e que mais estimo pela sua paixão, determinação e clareza de análise. Depois de ter se envolvido por muitos anos com a comunidade cristã, começou a militar no MMC, fazendo parte também das coordenações municipais, estaduais e nacionais. Graças ao Programa de Recuperação, Produção e Melhoramento de Sementes Crioulas de Hortaliças³⁸, formou-se como “monitora de sementes”, conduzindo as oficinas em diversos municípios. Nos dias que fiquei hospedada na sua casa, me colocou em contato com outras militantes do movimento e outros grupos engajados no território de Cedro. Em seguida, me ajudou na realização das outras atividades de pesquisa, em particular dos momentos de devolução.

Ângela Roman (25 anos, brasileira de origem italiana) é a mais jovem das minhas interlocutoras. No período em que nos conhecemos estudava veterinária no Paraná. Graças à militância da mãe, Ângela se relacionou com o movimento desde pequena, acompanhando Lucimar nas iniciativas do movimento. Nos anos seguintes, assumiu um compromisso pessoal de militância, que a levou a trabalhar por um período na secretaria estadual em Chapecó.

Depois de ter vivido diversos anos em um acampamento, hoje Delci Gonçalves (54 anos, brasileira) vive junto com o marido e a filha mais jovem, Edimara, em um assentamento do MST. Foi justamente graças à militância neste movimento que entrou em contato também com o MMC, se envolvendo com muito entusiasmo. Nos dias em que fiquei hospedada na casa dela, escutei sempre com atenção suas narrativas sobre o período em que ficou acampada, sobre seus sacrifícios e as violências que teve que enfrentar para “conquistar um pedaço de terra”. Apeguei-me também à filha Edimara que, mesmo tendo apenas dez anos quando a

³⁸ Apresentarei esse programa no subcapítulo 5.2.

conheci, sabia tomar conta muito bem da casa e até da propriedade, tirando leite todas as manhãs antes de ir para a escola.

Quando nos conhecemos, Fátima Portella (45 anos, brasileira de origem italiana) estava engajada junto com o marido em várias realidades: na comunidade cristã como ministra da Eucaristia, na coordenação do Sindicato dos Trabalhadores na Agricultura Familiar (SINTRAF), no MPA, em uma cooperativa de produção orgânica e, obviamente, no MMC. Por este compromisso tão significativo ela é muito estimada pelas companheiras. No período em que fiquei hospedada na sua casa, também escutei com muito interesse as narrativas da mãe de Fátima, que mora com ela e é uma pioneira de Cedro de origem italiana.

Ângela Regina de Deus (32 anos, brasileira) é originária do Paraná e se mudou para Santa Catarina depois de se casar. Já antes participava do MST, e depois da chegada em Dionísio Cerqueira, começou a militar no MMC, assumindo sua coordenação no município. Ângela me deu sempre a impressão de ser uma pessoa apaixonada pelos movimentos sociais, dos quais reconhece, com lucidez, limites e criticidades. No mês que fui acolhida em Dionísio, Ângela facilitou notavelmente meu percurso de pesquisa, fazendo-se mediadora entre eu e as mulheres que teriam me recebido e me pondo em contato com militantes, grupos e entidades que colaboram com o MMC.

Neusa Pagno (52 anos, brasileira de origem italiana) participa do movimento há mais de 25 anos e está muito engajada também com outras organizações, na comunidade cristã como ministra da Eucaristia, em projetos e associações comunitárias. Fiéis ao seu estilo de vida, suas palavras expressavam frequentemente a convicção da necessidade de criar relações e alianças. Nos dias que ficamos juntas, sempre admirei a linguagem mística com que falava da vida, de suas escolhas na unidade de produção, da ligação com a terra, das relações entre homens e mulheres e de seu compromisso com os movimentos.

Eulália Toffolo (45 anos, brasileira de origem italiana) começou a participar dos movimentos sociais seguindo o exemplo da filha Luciana. Seu compromisso com o MMC tornou-se mais constante nos últimos anos, desde que sua vizinha, Ângela de Deus, assumiu a coordenação municipal. Mesmo trabalhando praticamente sozinha, seja na criação seja no cultivo, Eulália segue os princípios da agricultura orgânica e sonha em tornar a sua propriedade totalmente agroecológica. Há alguns anos, ela e

Ângela estão realizando juntas uma experiência de produção orgânica de sementes de linhaça, gergelim e feijão azuki.

Marilene Liemberger (50 anos, brasileira de origem alemã) iniciou seu percurso de militância na Igreja católica e no MMC, empenhando-se em seguida em outras organizações populares e com a política institucional. Quando nos conhecemos havia recém começado seu terceiro mandato na câmara municipal e estava prestes a assumir a Secretaria de Assistência Social. No período que desenvolveu essas funções institucionais, Marilene promoveu a constituição do Departamento de Políticas para as Mulheres de Dionísio Cerqueira – que ela gostaria de transformar em Secretaria de Políticas para as Mulheres – sempre em estreita cooperação com o MMC municipal e estadual. De fato, as atividades do Departamento são centradas muitas vezes nos temas de interesse do movimento: por exemplo, a agroecologia e a luta à violência contra as mulheres.

Além das pessoas a quem pude fazer referência, muitíssimas amigas, vizinhas, parentes, companheiras do MMC/SC tiveram um papel significativo na minha pesquisa, tomando parte dos grupos focais ou dos momentos de devolução, envolvendo-se comigo em trocas e conversações durante os eventos do movimento ou simplesmente me recebendo com gratuidade e atenção no seu mundo. Algumas delas serão citadas ao longo da tese. Todavia, conseguir nomear a todas, sem esquecer ninguém e sem ser injusta, seria impossível. Espero, de qualquer forma, que todas as mulheres que encontrei e suas famílias possam se sentir agradecidas, e reconhecidas por este meu esforço intelectual de amor pela realidade.

2.3.2 Convivência itinerante e instrumentos de coleta dos dados

Como adiantei, durante a fase exploratória negocieei com minhas interlocutoras as modalidades de realização de um segundo momento de pesquisa de campo, caracterizado por um mergulho mais intensivo. Meu desejo de construir um conhecimento do MMC/SC, a partir do cotidiano das mulheres que participam dele, me incentivou a pedir para ser acolhida nas casas das militantes de uma das “regionais” em que o movimento se

articula em Santa Catarina³⁹. A decisão da coordenação de me destinar para a regional de São José do Cedro, no Extremo Oeste do estado, nascia por duas razões. Antes de tudo, nesses lugares a presença do movimento é particularmente enraizada e forte. Como esclarecerei no próximo capítulo, de fato, o MMC/SC surgiu, no começo da década de oitenta, no território da diocese de Chapecó, que compreende também os atuais municípios da regional de São José do Cedro: Guarujá do Sul, Anchieta, Dionísio Cerqueira, São José do Cedro e Palma Sola⁴⁰. Além disso, meus primeiros contatos com o movimento tinham sido mediados pela coordenadora geral, Zenaide Milan, que tinha conhecido graças à participação na Festa Nacional das Sementes Crioulas em Anchieta.

De julho de 2012 até março de 2013 – excluindo os meses de dezembro de 2012 e janeiro de 2013, quando voltei à Itália – fui recebida por cerca de vinte militantes do movimento, ficando aproximadamente uma semana em cada casa e um mês em cada município. Nesse período, tive a possibilidade de acompanhar as mulheres no seu cotidiano, observando os processos gerados pela participação no MMC em relação às dinâmicas familiares e comunitárias, às práticas agrícolas e às escolhas na unidade de produção. Oliveira (2009) sublinha o significado da convivência metodológica dentro de uma perspectiva de educação popular:

Compreender e dialogar exige mais do que uma visita; significa uma vivência próxima, afetiva e comprometida. Muitos aspectos das relações sociais nessas comunidades, suas histórias, desafios e saberes só são percebidos desta forma [...]. Conviver é mais do que visitar e, não sendo algo que possa ser delegado, requer um envolvimento pessoal de observação, questionamento e diálogo. Somente olho no olho com o outro e, com ele convivendo, é que se pode detectar e compreender posições políticas e

³⁹ Nem sempre as regionais coincidem com as regiões políticas. A divisão em regionais obedece sobretudo à necessidade de facilitar os encontros entre militantes de municípios diferentes.

⁴⁰ Dediquei o apêndice à descrição de cada um destes municípios.

informações que nos são fornecidas sobre dada realidade (p. 314-315).

Nesse período participei de eventos e reuniões organizados pelo e com o MMC nos níveis municipal, regional, inter-regional, estadual e nacional⁴¹; entrei em contato com outros movimentos e entidades parceiras⁴² e visitei várias vezes a sede da secretaria do MMC/SC em Chapecó. Minha pesquisa de campo, então, não foi caracterizada pela residência intensiva em um único lugar, mas por uma multiplicidade de práticas espaciais (CLIFFORD, 1999). A “convivência itinerante” respondia tanto à minha vontade de compreender as transformações plurais que o compromisso no movimento promove na vida das militantes, de suas famílias e de suas comunidades, quanto às exigências das minhas interlocutoras, para as quais me receber por tempo maior teria comportado um gasto oneroso de tempo e recursos. Por outro lado, Koensler e Rossi (2012) sublinham que o estudo dos movimentos leva

⁴¹ No dia 17 de julho de 2012 participei de um encontro de formação no município de Maravilha; no dia 25 de julho, das celebrações do Dia do Colono em Palma Sola; no dia 4 de agosto de 2012 do grupo de base da comunidade Sagrada Família (Palma Sola); no dia 3 de setembro de 2012 da reunião da regional de São José do Cedro; nos dias 19 e 23 de setembro de 2012 de duas reuniões do grupo de base de Anchieta; de 7 até 9 de setembro de 2012, do XI Encontro Estadual das Comunidades Eclesiais de Base em Florianópolis; no dia 14 de outubro de 2014 participei em Itapiranga do Dia da Alimentação Saudável, organizado por quatro regionais do MMC em Santa Catarina; de 18 até 21 de fevereiro de 2013 se realizou em Brasília o I Encontro Nacional do MMC/Brasil; dia 8 de março de 2013 participei da celebração do Dia Internacional da Mulher, realizada pelo MMC no município de Dionísio Cerqueira; de 30 de abril até 1 de maio de 2013 participei do Encontro Estadual de Celebração dos 30 anos do MMC em Santa Catarina.

⁴² O Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR/NE), que em outubro de 2012 visitei na sua sede de Caruarú em Pernambuco, a *Via Campesina*, o MST, o MPA, o Movimento de Atingidos por Barragens (MAB), as CEBs, o SINTRAF, a Marcha Mundial das Mulheres, a Marcha das Margaridas, a Rede Ecovida, a ANA, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Pastoral da Juventude (PJ), a Pastoral da Juventude Rural (PJR), a Pastoral da Criança, a Pastoral da Saúde, os escritórios locais do PT, o Departamento das Políticas para as Mulheres de Dionísio Cerqueira.

com frequência os pesquisadores a se relacionar com diversos meios sociais, a se deslocar em vários lugares e a se multi-situar (MARCUS, 2013).

A participação-observante foi então uma primeira importante técnica de coleta de dados. Nas últimas décadas, o binômio observação-participação que fundou a moderna etnografia foi muito problematizado, por ser centrado exclusivamente na ação do antropólogo e por ser considerado dependente de uma perspectiva científica que aspira a uma impossível objetividade (FABIETTI, 1999). Segundo Tedlock (1991), a observação participante expressa um oxímoro, um processo emotivamente desestabilizador e moralmente suspeito, que requer contemporaneamente o envolvimento e um frio distanciamento. A passagem para a participação observante, entendida como simultâneo compromisso de observação e experiência, pelo contrário, tem o mérito de enfatizar a co-participação que se realiza no encontro etnográfico e de devolver centralidade à construção dialógica do conhecimento (Ibidem).

Durante minha pesquisa de campo, a escritura do diário foi, sempre, um momento muito importante, não apenas pela anotação dos dados mas também como espaço de reflexão solitária que me permitia repensar a complexa experiência que estava vivenciando (MORTARI, 2003). Acontecia, no geral, à noite depois do jantar, quando me sentia legitimada a me despedir das minhas anfitriãs, cansadas depois de tantas horas de trabalho. Retirava-me no meu quarto ou simplesmente atrás da tela do notebook, quando não dispunha de um espaço particular ou de uma mesa para escrever⁴³. Meus dias eram caracterizados por uma socialização muito intensa: tomava parte das atividades das mulheres (especialmente tirar leite, cultivar a horta, limpar a casa, preparar as refeições, cuidar das crianças); acompanhava os ritmos familiares e comunitários (saídas para a cidade, visitas às vizinhas, encontros com parentes e amigos). Além disso, considerando que toda semana vivia em um contexto e em relações novas, sentia certa relutância para recusar as

⁴³Na realidade, não gostava de redigir o diário nos espaços comuns, porque quando isso acontecia era frequente que alguém da família se aproximasse me perguntando – com curiosidade, mas nunca com receio – se estivesse escrevendo sobre eles. Este fato às vezes me deixava constrangida, porém era útil também para discutir com meus interlocutores sobre a importância e as características do diário para a investigação.

ocasiões de interação e os momentos de partilha propostos pelas minhas interlocutoras⁴⁴. Maher (2010) a este propósito evidencia que:

Scrivere è vissuto da alcune antropologhe come venire meno al compito principale della ricercatrice, che è quello di rivolgere tutta la sua attenzione e la sua disponibilità relazionale a quello che le succede intorno. Altri vivono lo scrivere come un momento di oggettivazione delle vite altrui, una sorta di mancanza di generosità o sdoppiamento⁴⁵ (p.237).

Ao longo do dia, então, me ocorria de anotar apenas algo ou de elaborar, junto com minhas interlocutoras, documentos de outro tipo que, mesmo não sendo ligados diretamente aos assuntos da pesquisa, eram de qualquer forma importantes para compreender a realidade em que eu me encontrava.

No diário, a expressão dos meus estados de ânimo se juntava às anotações de caráter mais objetivo (MORTARI, 2003). Antes de tudo, descrevia detalhadamente o andamento do dia, as atividades e os encontros, citando diretamente as palavras de minhas interlocutoras. Em seguida me detinha sobre algumas interações ou eventos geradores em mim de emoções, perguntas, reflexões, avaliações, considerações acerca da continuação da pesquisa. Tentava desenvolver os conteúdos, favorecendo a comparação entre informações diversas, de modo a endereçar as observações sucessivas e tornar mais ágil a interpretação dos

⁴⁴ Sendo que a convivência itinerante requeria uma presença permanentemente concentrada, para descansar, algumas vezes me concedia umas viagens, até de poucos dias, para Florianópolis ou outros lugares.

⁴⁵ O ato de escrever é vivido por algumas antropólogas como algo que subtrai a pesquisadora do papel principal, que é o de prestar toda sua atenção e sua disponibilidade relacional para aquilo que acontece ao seu redor. Outros vivem o ato de escrever como um momento de objetivação das vidas alheias, uma espécie de falta de generosidade ou duplicação (tradução minha).

dados (SILVERMAN, 2002). Escrevi no total 400 páginas digitais e cinco cadernos.

Além disso, alguns dias depois da minha chegada em uma nova casa, quando eu e minha interlocutora tínhamos estabelecido um clima de confiança recíproca, negociávamos a realização de uma entrevista narrativa. A abordagem biográfica, de fato, parece ser particularmente eficaz para explorar os processos transformativos conectados à ação dos movimentos sociais (DAHER, 2012). Depois de termos definido juntas um tempo tranquilo e livre das tarefas cotidianas, no dia e no horário acordados, deixava que minha anfitriã escolhesse o lugar onde nos colocar para fazermos a entrevista (MONTESPERELLI, 1998). Na maioria das vezes nos dispusemos nos espaços comuns da casa, mais raramente no meu quarto, em dois casos a entrevista ocorreu na secretaria estadual do movimento. Antes de começar, eu explicava as características gerais da entrevista, antecipava os temas que guiariam minhas perguntas, tranquilizava sobre a liberdade nas respostas e pedia autorização para tratamento dos dados. Sempre vivi a escuta da história de vida como um momento particularmente intenso. Uma ocasião, para mim, de acolher a narração da outra, e para ela, de se contar, em uma atmosfera receptiva que encorajasse a expressão de si (CZARNIAWSKA apud POGGIO, 2004), frequentemente inibida no decorrer ordinário dos dias. Por essa razão, quis criar esta possibilidade com cada uma de minhas interlocutoras.

Mesmo assim, a confiança delas em relação a este instrumento podia variar consideravelmente, com claras consequências sobre o estilo da entrevista e o nível de aprofundamento dos conteúdos tratados. Com algumas pessoas especificamente tive que intervir com frequência para incentivar a narração e o aprofundamento das respostas e para tranquilizá-las acerca do meu interesse em relação àquele particular ponto de vista, independentemente dos anos de militância, dos papéis de lideranças assumidos e da utilização de um português correto e de palavras elegantes. Algumas dificuldades foram ligadas à presença (rara, na realidade) de familiares por perto. Em alguns casos o marido da entrevistada ficou alguns minutos perto de nós, indo embora espontaneamente ou sobre pedido da mulher; filhos e netos às vezes apareciam de improviso, e em um caso a filha da minha interlocutora escutou nossa interação quase que por toda a duração de entrevista. Em algumas circunstâncias a entrevistada me perguntou por que não tinha envolvido o seu marido. Nesses casos me comprometia em longas

explicações, provavelmente confusas por causa da sensação de não conseguir esclarecer os objetivos da pesquisa, e por causa de minha frustração em relação ao que percebia como medo de ferir o orgulho do próprio companheiro.

Prestar a justa atenção às minhas emoções tem sido fundamental para formular um conhecimento mais complexo da realidade⁴⁶. Não levar em conta os próprios movimentos interiores e as vivências emotivas, de fato, significa “*impoverire, o peggio, intralciare la comprensione, al contrario, esserne consapevoli significa recuperarci come prezioso strumento di indagine, di accompagnamento, di trasformazione*”⁴⁷ (CIMA, 2012b, p.101; *italico no texto*).

Em alguns casos, interrompi a entrevista ao se apresentar o medo ou a recusa por parte de minha interlocutora em se deter sobre assuntos que poderiam pôr em risco a si mesmas ou suas companheiras⁴⁸. Nestes casos, a entrevista foi retomada com serenidade depois das minhas garantias acerca do anonimato com que trataria essas informações. A promessa de não revelar seus nomes em relação a esse e outros temas sensíveis, e o fato de eu não pertencer ao seu contexto de vida, sem dúvida, estimularam as militantes a compartilhar aspectos das suas experiências que frequentemente não é fácil comunicar, e que às vezes são enterrados em segredos penosos para se aguentar.

No final da entrevista, depois de verificar que minha interlocutora não quisesse falar mais nada, a agradecia e lhe explicava novamente de que forma utilizaria sua história. Além disso, pedia um retorno sobre a entrevista e minha presença na casa dela. Em seguida, escrevia o protocolo, precisando em particular alguns aspectos: lugar, duração, eventuais interrupções, clima que tinha se criado entre nós, posições adotadas, eventuais dificuldades na compreensão ou na comunicação,

⁴⁶ O caso que citei agora, por exemplo, me permitiu elaborar algumas hipóteses acerca do conflito entre os sexos, que aprofundarei no capítulo 4.

⁴⁷ Empobrecer, ou pior, dificultar a compreensão, ao contrário, ser cientes disso significa nos recuperar como precioso *strumento* de indagação, de acompanhamento, de transformação (tradução minha).

⁴⁸ É o caso, por exemplo, do protesto contra a empresa Aracruz que focarei no subcapítulo 4.5.3.

meus estados de ânimo. Às vezes, na fase da transcrição tive que rever a impressão que tinha se sedimentado em mim quanto à situação da interação: entrevistas que na hora tinham me parecido pouco aprofundadas, se revelaram muito ricas e evocativas.

Minhas interlocutoras eram entusiastas e orgulhosas de poderem contar sobre si mesmas, contribuindo com a minha pesquisa. Muitas levaram à tona o caráter intrinsecamente auto-formativo da história de vida (DEMETRIO, 2002), salientando que a entrevista lhes tinha permitido lembrar, mas também reinterpretar, alguns episódios de suas trajetórias existenciais. A história de vida, de fato, “è un’interpretazione attuale, un modo di dare senso a eventi ricostruiti del passato, di integrare il passato, il presente e spesso il futuro progettato, in una visione unitaria di sé. Questa interpretazione varia nel corso dell’esistenza”⁴⁹ (LUTTE, 2001). O “eu”, todavia, não é o único protagonista da história de vida, são importantes também os lugares, as pessoas, os contextos, os processos tocados pela narração (CIMA, 2012b). Prestar a justa atenção a estas dimensões significa reconhecer que as mulheres, falando de si, falam do mundo a partir da posição peculiar que ocupam (ZAMBONI, 2009); significa ler as histórias de vida como *histórias políticas*⁵⁰, superando a estéril contraposição quanto ao valor subjetivo ou objetivo do conhecimento produzido pelas entrevistas (SILVERMAN, 2002).

Em relação às notas de campo, Maher (2010) sublinha que, mesmo sendo fundamental registrá-las o quanto antes for possível – para corrigir a memória que, com frequência, registra de forma simplificada e com base em fatores emotivos não fáceis de serem reconhecidos –, todavia elas resultam bastante aproximativas sem *headnotes*. Os *headnotes* são:

Impressioni e notizie assorbite inconsciamente, le quali permettono all'antropologa di interpretare i propri appunti scritti. Comprendono sensazioni ed

⁴⁹ É uma interpretação atual, um modo de dar sentido a eventos reconstruídos do passado, de integrar o passado, o presente e frequentemente o futuro projetado, numa visão unitária de si. Esta interpretação varia no curso da existência (tradução minha).

⁵⁰ Para esta expressão sou devedora à professora Antonia de Vita.

emozioni, abilità pratiche, conoscenze tacite e incorporate, informazioni contestuali ed elementi della “visione indigena” assorbiti lentamente⁵¹ (p. 241).

Acredito que considerações como essa sejam válidas também para as histórias de vida. Embora a finalidade da entrevista seja a de estimular a expressão de pontos de vista subjetivos e a narração de si mesma, os conteúdos transcritos não conseguem iluminar a realidade, se forem descontextualizados do complexo enredo de vivências comuns, interações cotidianas, ritmos compartilhados em que se originaram. Fiz experiência disso em duas modalidades diferentes: em primeiro lugar, às vezes me aconteceu de compartilhar fragmentos de entrevistas com amigas não envolvidas diretamente no processo da pesquisa e me dei conta de que para elas os trechos não eram evocativos e carregados de sentido como eram para mim. Além disso, ao longo da pesquisa percebi uma mudança notável no meu jeito de me relacionar com os assuntos desenvolvidos nas entrevistas. Por exemplo, houve uma transformação significativa nos estados de ânimo desapontados e julgadores, que experimentava no começo do processo, ao aprender que na unidade de produção não se praticava a agroecologia. Este amadurecimento nas minhas atitudes não se baseava exclusivamente em um conhecimento intelectual das dificuldades da transição da agricultura convencional para a agroecologia, que eu poderia ter adquirido através da leitura de livros. Este amadurecimento nascia de minha experiência dessa dificuldade, de uma compreensão mais complexa que tinha se alimentado do meu estar-com as militantes do movimento, mesmo nos momentos aparentemente mais banais do cotidiano (PIASERE, 2013).

As entrevistas narrativas foram, ao mesmo tempo, fruto e catalizador da construção de uma relação profunda entre minhas interlocutoras e eu. Portanto, elas adquirem a justa centralidade apenas no interior da rede de vivências intersubjetivas em que surgiram. Estas

⁵¹ Impressões e notícias absorvidas inconscientemente, que permitem à antropóloga interpretar suas anotações escritas. Incluem sensações e emoções, habilidades práticas, conhecimentos tácitos e incorporados, informações contextuais e elementos da “visão indígena” absorvidos lentamente (tradução minha).

vivências constituem a única dimensão capaz de legitimar minha tentativa de escrever uma etnografia sobre o MMC/SC. Nesse sentido, o critério que me guiou na escrita da tese não foi o de defender uma verdade, mas sim de criar uma ressonância com os leitores de forma fiel às ressonâncias que antes tinha experimentado em mim, em relação às experiências existenciais das militantes que me acolheram (WIKAN, 2013). A partir dessa perspectiva parcial, parece-me importante denunciar a violência epistêmica, quase sempre inconsciente, de tantos pesquisadores e pesquisadoras que, pressionados pelas exigências de produção científica, escrevem artigos e comunicações para congressos com base em algumas poucas entrevistas recolhidas durante breves visitas de campo. Apesar das boas intenções de “dar voz para quem não a tem” (DAL LAGO; DE BIASI, 2002), acredito que seja impossível valorizar a narrativa de si dos interlocutores da pesquisa sem se engajar em uma sensibilização mais profunda em relação ao contexto de suas vidas. É claro que isso não constitui uma garantia em si – podemos pensar nas problematizações da antropologia pós-moderna acerca da autoridade etnográfica (CLIFFORD; MARCUS, 1986) –, todavia pode contribuir para criar uma atitude de pesquisa mais prudente, auto-vigilante e consciente dos riscos de reproduzir práticas colonizadoras (CIMA, 2012b).

Talvez, justamente porque eu estava interessada mais na relação como fonte de conhecimento do que no conteúdo em si das entrevistas, recolhi um número de histórias de vida que poderia ser julgado excessivo. Realizei, de fato, vinte e sete entrevistas (quatro de militantes do MST e vinte e três de militantes do MMC), resultando cerca de sessenta horas de gravação e quase 1000 páginas de transcrição. Das quatro entrevistas com as militantes do MST, três não são citadas na etnografia, mesmo assim, me ajudaram bastante para compreender melhor a realidade social. Por exemplo, graças a elas aprofundi-me nas dinâmicas da colonização do Oeste catarinense, na relação dos movimentos sociais com as narrativas do pioneirismo⁵² e sobre a presença e o agir das mulheres dentro de organizações mistas.

A decisão de integrar as narrações das histórias de vida com os grupos focais foi uma consequência das próprias características do meu objeto de estudo: de fato, me interessava compreender não apenas as percepções individuais das transformações que a participação no

⁵² Desenvolverei esses assuntos especialmente no capítulo 6.

movimento promove em vários níveis; mas também as interações e as dinâmicas intersubjetivas que tornam o MMC um espaço educativo. Portanto, para além da participação-observante nas atividades do movimento, pareceu-me oportuno criar ocasiões estruturadas de discussão coletiva sobre os temas centrais de minha pesquisa. Em relação a isso, é interessante observar as significativas semelhanças entre os grupos focais e os contextos político-pedagógicos próprios do MMC⁵³ – em particular os grupos de base. De fato, minhas interlocutoras os vivenciaram não somente como momentos ligados à minha pesquisa, mas também como atividades do movimento. Durante a fase intensiva de campo realizei quatro grupos focais⁵⁴, dos quais participaram não apenas as mulheres que me hospedaram, mas também outras que selecionamos juntas, tendo em consideração tanto seu desejo de participar da pesquisa, quanto sua experiência de militância no MMC.

No início, explicava as modalidades de realização do grupo focal e solicitava o respeito a algumas regras: referir-se sempre à própria experiência, evitar se sobrepor às outras participantes, escutar e respeitar as opiniões alheias. Sendo grupos bastante homogêneos de mulheres que já tinham uma relação significativa, não se criaram contraposições relevantes. Em alguns casos, intervim para equilibrar os turnos do debate, limitando contribuições frequentes demais e prolixas e incentivando diretamente a expressão de algumas participantes. Em outras circunstâncias, tive que reorientar o diálogo sobre os assuntos propostos. Esta atitude se tornava possível graças à confiança que já antes tinha se instaurado entre minhas interlocutoras e eu. Alguns autores recomendam uma atitude destacada por parte da moderadora (LUCISANO; SALERNI, 2009). Eu não procurei a neutralidade na condução desta técnica, assim como na realização do percurso de investigação todo, mas evitei atitudes ou palavras que pudessem parecer desvalorizantes ou julgadoras.

⁵³ Para esta reflexão sou devedora à antropóloga Maria Livia Alga.

⁵⁴ Em Anchieta, no dia 29 de setembro de 2012, estavam presentes nove participantes; em Guarujá, no dia 10 de outubro de 2012, seis; em São José do Cedro, no dia 10 de novembro de 2012, seis; em Dionísio Cerqueira, no dia 6 de março de 2013, cinco. Como explicitarei melhor nos próximos subcapítulos, realizei mais dois grupos focais com um objetivo diferente na fase de devolução.

Considerando que nesta pesquisa conduzi pela primeira vez grupos focais, teria sido muito útil a presença de uma observadora que anotasse as dinâmicas, as reações verbais e não verbais. Não podendo dispor de uma figura como esta, tive que confiar apenas nos *feedbacks* das participantes – que solicitei antes da conclusão – e na videogravação (MIGLIORINI; RANIA, 2001). Escrevi um protocolo para cada grupo focal, indicando os nomes das participantes, o lugar, o horário, a duração, mas também minhas impressões e meus estados de ânimo quanto ao andamento, assim como as considerações sobre eventuais precauções a serem observadas no futuro. Estas anotações foram complementadas por aquelas que vieram à tona na fase de transcrição. Fiquei notavelmente surpresa pela qualidade e profundidade dos conteúdos que surgiram graças aos grupos focais. As interações de grupo, de fato, promoveram a expressão de dimensões, temas e problemas, que o contato “cara a cara” da entrevista narrativa tinha inibido (Ibidem). De fato, por meio de suas contribuições, cada entrevistada era ao mesmo tempo entrevistadora e, muitas vezes, as questões que ela colocava resultavam mais relevantes e próximas, mesmo na formulação, ao mundo da vida das outras.

Durante minha pesquisa, através também de algumas visitas ao arquivo do MMC/SC em Chapecó, tive acesso e examinei uma grande quantidade de dados gravados – não necessariamente escritos – nos trinta anos de existência do movimento. Tratou-se de documentos oficiais produzidos pelo movimento ou sobre o movimento (cartilhas, boletins, livros, panfletos, brochuras, símbolos do movimento, banca das sementes, atas de reuniões, o documentário “Mulheres da Terra”, teses sobre o MMC) como também de documentos pessoais (fotos recentes e antigas, vídeos, anotações escritas pelas militantes). Recolhi ainda muito material a respeito de outros movimentos sociais e de redes de organizações com que o MMC colabora (MST, MPA, MAB, *Via Campesina*, sindicatos rurais, MMTR/NE, CEBs, pastorais sociais, ANA, Ecovida, Departamento de Políticas para as Mulheres de Dionísio Cerqueira, etc). Eu mesma produzi muitos documentos: fotos, áudio-gravações dos eventos do MMC e de outros movimentos sociais em que participava, vídeos, anotações sobre encontros e informações compartilhadas pelas minhas interlocutoras, fichamentos de livros relativos ao contexto atravessado pela minha indagação. Antes de me deter sobre a transcrição e a análise dos dados, apresentarei em seguida as listas de temas que me guiaram na coleta de dados.

Entrevista narrativa

APRESENTAÇÃO

Nome, sobrenome, idade, lugar de nascimento, comunidade de pertença.

IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA, RECONSTRUÇÃO DA VIAGEM MIGRATÓRIA E RELAÇÕES INTERCULTURAIS

Como se autoidentifica étnica e culturalmente?

Reconstrução das etapas da viagem migratória sua e/ou dos seus antepassados (da Europa para o Brasil, do Rio Grande do Sul para o Oeste de Santa Catarina, etc);

Como percebe as relações entre colonos “de origem” (europeia), Indígenas e Caboclos?

Reconstrução da árvore genealógica da família (possivelmente a partir da geração que cumpriu a viagem migratória até a geração dos filhos);

Quais eventos foram mantidos na memória da família?

Alguém tentou reconstruir a história da família?

Mantiveram-se contatos e relações com os parentes que migraram para outras partes do Brasil?

Mantiveram-se ou se tentou reconstruir os laços com os parentes que ficaram no país europeu de origem?

Em família se fala a língua do país europeu de origem? Que importância tem em relação ao português?

Quais outros elementos culturais foram mantidos?

O movimento social constitui um espaço de mediação cultural? Em que termos?

MOVIMENTO SOCIAL

Reconstrução da história e da organização do MMC no município e na comunidade;

DIMENSÕES EDUCATIVAS DO MMC/SC E AS PRÁTICAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS DE SUAS MILITANTES

Quando começou participar das atividades do movimento? Como se realizou o primeiro contato?

Trajectoria de participação no MMC e em outras entidades ou organizações afins;

Houve momentos de afastamento e de reaproximação? Por quais razões?

Que tipo de transformações gerou a participação no MMC na sua vida e nos percursos familiares, comunitários e sociais?

Em que medida a adesão ao movimento contribuiu para questionar as normas de gênero na família e na atividade política – em particular, em relação a outros movimentos e organizações?

Sua militância implicou a assunção de conflitos com os membros da família (pais, marido, filhos), a comunidade e a sociedade como um todo? Quais estratégias foram utilizadas para lidar com esses conflitos?

Qual é a contribuição pessoal que sente dar para o movimento? Assumiu papéis de coordenação? Em que nível?

Narrativa de um episódio ou anedota significativo;

Narrativa de um conflito relevante, tanto no interior do movimento, quanto na relação com outras entidades ou organizações próximas;

Como se realiza a atividade de formação dentro do movimento?

AGROECOLOGIA

Qual é o modelo de agricultura dominante em seu município (a agricultura é o setor econômico principal? Qual é a linha de produção do município e da propriedade familiar? Existem grandes empresas que dominam o setor agrícola? O sistema de integração é dominante? Quais são as características assumidas pela Revolução Verde e pelos acordos internacionais em seu município? Como mudou a atividade agrícola de quando era criança até hoje?)

De que forma a participação política influencia suas escolhas em matéria de produção (recuperação, melhoramento e troca das sementes crioulas; horto medicinal; criação de galinhas e outros animais caipiras; uso de sementes transgênicas; uso de agrotóxicos; relação com as grandes empresas agroindustriais, etc)?

Relação entre agroecologia e feminismo (como o fato de ser mulher a posiciona em relação à agroecologia? De que forma as práticas agroecológicas se inserem no conflito entre homem e mulher no interior da família? A agroecologia constitui um espaço de afirmação de autonomia e de negociação de uma maior autoridade nos processos de tomada de decisões que envolvem a família na unidade de produção?)

Relação entre agroecologia e pensamento decolonial (de que forma a agroecologia contribui para questionar os valores da modernidade colonial como: progresso, desenvolvimento, lucro? Como incentiva o resgate dos saberes e a valorização de práticas consideradas “tradicinais” e por isso marginalizadas?)

Como se realiza a construção do MMC como sujeito político e pedagógico à luz da agroecologia?

EVENTUAIS OUTROS TEMAS

IMPRESSÕES FINAIS SOBRE A ENTREVISTA E SOBRE MINHA PRESENÇA EM SUA CASA E NO MOVIMENTO

Grupo focal

A construção do grupo focal aconteceu dois meses depois do começo da fase intensiva da pesquisa de campo. Para a formulação dos *inputs* que orientaram a discussão, me baseei na reelaboração de alguns trechos das entrevistas narrativas ou de conversas informais com as integrantes do MMC/SC, com o objetivo de usar uma linguagem próxima à realidade das mulheres que teriam participado do grupo focal. A última passagem, todavia, é relativa ao livro de Canci e o SINTRAF de Anchieta (2002).

APRESENTAÇÃO

Nome, sobrenome, profissão, idade, comunidade de residência, tempo de participação no MMC, papéis de responsabilidade assumidos no movimento e eventuais outras informações consideradas relevantes.

PRIMEIRO INPUT

Para mim, o MMC foi como uma escola, uma universidade (trecho reelaborado a partir da entrevista com Mirian);

Nossa luta no MMC e minha experiência de vida foram assim como uma

formação universitária, talvez me ajudaram até mais, apesar do que eu só tinha a quarta série e consegui concluir o segundo grau, quando já estava na luta, para aprofundar mais (trecho reelaborado a partir da entrevista com Rosa);

O que aprenderam no movimento que não teriam aprendido sozinhas ou com suas famílias?

Como a participação no movimento influenciou nas suas vidas, quais transformações promoveu em suas famílias, em suas comunidades e na sociedade?

Nesses anos de participação no MMC/SC, quais conflitos tiveram que assumir na família, em suas comunidades e na sociedade? Quais estratégias utilizaram para lidar com eles?

Narrativa de um episódio significativo para descrever o movimento como sujeito pedagógico.

SEGUNDO INPUT

Quando eu era criança, a última palavra era sempre do meu pai. Às vezes minha mãe tinha uma boa ideia, mas o meu pai perdia a oportunidade de ouvi-la e fazer alguma coisa boa, porque a última palavra era sempre a sua (trecho reelaborado a partir da entrevista com Zenaide);

A gente reclamava que tinha violência, discriminação, machismo, autoritarismo, essas coisas todas, mas daí a gente começou a se questionar: quem são as educadoras? 90% das educadoras na escola eram mulheres. E em casa? A mãe é a educadora. Se o mundo é machista, nós mesmas somos quem gera o machismo em casa. Então a gente passou a mudar essa relação. Por exemplo, no tempo da gente o menino fazia os serviços na roça e a menina trabalhava em casa, separados. Mas quando eu criei os meus já foi diferente, quando começaram a crescer e ajudar, eu ensinei fazer tudo, guri e menina: o guri fazia todo trabalho, limpava a casa, tirava leite, fazia comida, cuidava da horta (trecho reelaborado a partir da entrevista com Mirian);

É a mulher que cuida da família, dos filhos, de tudo, ela percebe mais as coisas que estão acontecendo, as mudanças. Nem sempre o homem percebe tudo e daí tem horas que, não adianta, cabe à mulher mostrar o caminho para ele, pelo menos tentar fazer com que ele entenda. Nem sempre ele entende porque tem uma cabeça diferente da mulher. O homem tem a cabeça voltada mais pra a quantidade, o lucro, etc. A

mulher tem a cabeça mais voltada para a qualidade, a saúde e um monte de outras coisas que para os homens são menos importantes. Não sei o porquê, talvez pela maneira como eles são criados. Parece que para eles a parte financeira é a principal e às vezes não é por aí. Então às vezes cabe à mulher tentar mostrar que tem outro caminho e que pode ser um caminho bem melhor (trecho reelaborado a partir da entrevista com Zenaide);

O povo não conhece o movimento, mas sempre fica falando da gente. Nunca participou, nem sabe o que se faz, mas fica fazendo comentários. Dizem: “essas mulheres querem mandar no mundo, na família, na comunidade”. Temos que mudar essa relação, mas não é fácil (trecho reelaborado a partir da entrevista com Mirian);

TERCEIRO INPUT

O que significa agroecologia?

Quais práticas agroecológicas resgataram e atuam em suas propriedades?
Em quais circunstâncias as aprenderam?

Porque a agroecologia é importante para vocês, suas famílias, a sociedade, a natureza, o planeta?

As mulheres têm uma compreensão maior da importância da agroecologia?

Comentem estas frases:

- *Agroecologia significa voltar no passado* (trecho reelaborado a partir de conversas informais);

- *Hoje é impossível plantar agroecologicamente* (trecho reelaborado a partir de conversas informais);

- *As sementes crioulas não produzem o suficiente* (trecho reelaborado a partir de conversas informais);

- *Pode-se plantar agroecologicamente apenas a horta para o consumo familiar* (trecho reelaborado a partir de conversas informais);

QUARTO INPUT

Quando eu me candidatei, a primeira coisa foi a discriminação: “como é que uma mulher dessa vai fazer alguma coisa?” Diziam: “você é cabocla, negra, mulher, da roça ainda!” (Trecho reelaborado a partir da entrevista com Rosa);

Quando me perguntam qual é minha origem, normalmente eu respondo que sou brasileira, mas meus antepassados vieram da Itália. Porque hoje no Brasil tem que cuidar muito para não ofender as pessoas. Eu acho que o movimento me ajudou nesta compreensão: na verdade, antes de me julgar brasileira, eu me julgava italiana. Os meus pais diziam: “ah, nós semo italianos”, então quando eu era pequena dizia: “nós semo italianos”. Mas participando nos movimentos, conversávamos que a gente mora no Brasil, a gente nasceu aqui, viveu aqui, é daqui. Como é que a gente vai recuar de onde a gente a vive, de onde a gente mora? A gente tem que gostar, tem que ter orgulho de onde vive, do que faz. Que nem nós chegávamos lá e dizíamos: “eu sou camponesa”. Porque muitas mulheres vão para cidade e têm vergonha de dizer que elas são agricultoras. Então não é para ter vergonha, é para dizer: “eu sou agricultora, eu sou camponesa, eu sou brasileira.” (Trecho reelaborado a partir da entrevista com Lourdes);

A biodiversidade tem como base fundamental o reconhecimento da diversidade humana, a aceitação de que somos diferentes e de que cada povo e cada pessoa tem liberdade para pensar e para Ser. A Biodiversidade não é só flora e fauna, solo, água, e ecossistema. É também culturas, sistemas produtivos, relações humanas e econômicas, formas de governo. A diversidade é a nossa própria forma de vida. A diversidade vegetal nos dá alimentos, remédios e casa, assim como a diversidade humana, com pessoas de diferentes condições, ideologia e religião nos dá riqueza cultural (CANCI; SINTRAF-ANCHIETA, 2002, p.145).

RODA FINAL

Eventuais outras questões;

Impressões sobre o grupo focal.

Como aconteceu para as outras atividades, também a análise e a interpretação permearam o inteiro processo da pesquisa (SILVERMAN, 2002). A preocupação em organizar os dados na base de alguns conteúdos já estava presente no exame crítico das fontes documentais, na escritura das notas etnográficas e na definição dos temas das entrevistas e dos grupos focais, ainda que, especialmente nos primeiros meses de campo, me mantivesse o mais possível aberta a questões que surgiam espontaneamente de minhas interlocutoras. Em alguns casos,

especialmente no início do meu trabalho de campo, consegui transcrever a entrevista logo depois de tê-la realizada, não só para relê-la junto com minha interlocutora antes de deixar a sua casa, mas também para reformular com mais precisão os temas da entrevista, tendo em vista uma gestão mais cuidadosa e ágil das informações. Finalmente, a transcrição das entrevistas durante a fase de coleta de dados era importante para refletir sobre as modalidades da minha escuta; minha capacidade de me conectar às palavras da entrevistada (CIMA, 2012b); os componentes verbais e paraverbais da minha comunicação que tivessem promovido ou, ao contrário, inibido a expressão dela. Tendo em consideração a distância linguístico-cultural entre os sujeitos da pesquisa e eu, de fato, demorei um tempo para calibrar minha atitude comunicativa.

A maior parte do material gravado, todavia, foi transcrito quando concluí a fase intensiva do trabalho de campo. Esse foi um momento cansativo, que tomou muito tempo e energias consistentes: de fato, eu mesma transcrevi todas as entrevistas e os grupos focais, respeitando com mais fidelidade possível o estilo das entrevistadas. A transcrição foi, ao mesmo tempo, uma situação de pesquisa altamente significativa. Ela tinha o poder de me fazer mergulhar “fisicamente” no contexto da interação, ainda que, em alguns casos, decorressem importantes distâncias temporais; me possibilitava reviver as emoções e até as sensações corpóreas que tinha experimentado então e, ao mesmo tempo, reativava as memórias e as ressonâncias que a escuta das minhas interlocutoras tinha suscitado em mim. Estas dimensões assumem uma relevância crucial, se se considera que são sobretudo os processos incôscientes de identificação e empatia que permitem à pesquisadora acolher o que a outra propõe nas interações de pesquisa (BONDI, 2003).

Em relação à análise, a transcrição permitiu detectar os temas recorrentes, que em parte espelhavam as perguntas que eu propunha, em parte tinham surgido espontaneamente durante as entrevistas e os grupos focais. A identificação dos temas recorrentes foi refinada sucessivamente, graças à leitura repetida de todo o material (e também do diário e dos documentos produzidos pelo e sobre o MMC/SC) e ao exame das fontes secundárias (vídeos, fotos, outros tipos de gravações). Assim, foi possível construir um elenco de categorias e subcategorias exaustivas, mutuamente discriminativas, o mais possível exatas e conceitualmente congruentes (CECCONI, 2002).

2.4 DEVOLVER

O tema da devolução foi frequentemente tratado nos termos da divulgação dos resultados para os sujeitos da pesquisa e da tradução do conhecimento científico em uma linguagem apropriada e acessível para um público leigo (GARCIA, 2011). A etnografia colaborativa implica, porém, uma concepção mais ampla e complexa de devolução (SCHENSUL J; SCHENSUL, S, 1992), que coloque a questão da utilidade pública da indagação já a partir da definição do objeto e que consulte o ponto de vista dos interlocutores em diferentes momentos e antes da conclusão do texto final (LASSITER, 2005).

No meu caso, com o termo “devolução” entendi um conjunto heterogêneo de práticas com as quais tentei responder aos gestos de generosidade que possibilitaram efetivamente a construção da etnografia. Vista desta forma, a devolução pressupõe o originário reconhecimento de uma dívida e uma disposição à gratidão, a consciência de que, por mais que em um percurso de pesquisa seja fundamental o comprometimento máximo das próprias capacidades, os resultados não dependem exclusivamente dos esforços da pesquisadora, mas sobretudo das “correspondências” da realidade, muitas vezes imprevisíveis (MURARO, 2003). Na construção do conhecimento científico, de fato, os encontros felizes, as coincidências afortunadas, as aberturas inesperadas foram importantes tanto quanto minha determinação, que também teve um peso relevante. Além disso, até nos momentos em que eu pensava em “devolver”, recebi algo novo que me permitiu fazer mais um passo na indagação. Neste sentido, a devolução se configura como processo potencialmente permanente, sendo que não se chega nunca a um definitivo acerto de contas.

Assumir esta perspectiva quanto à devolução requeriria me adentrar profundamente no território da gratidão para com numerosos sujeitos e contextos. Não apenas com as mulheres que tomaram parte na etnografia, mas também com o MMC/SC no seu conjunto, com as realidades acadêmicas que atravessei, os espaços geográficos e disciplinares, as relações que contribuíram para formar o meu olhar teórico. Na tese, terei necessariamente que limitar o aprofundamento apenas de alguns significados da devolução: antes de tudo, mostrarei como, através das concretas modalidades do meu estar-com elas, tentei construir as relações com minhas interlocutoras com base nas

ressonâncias e na reciprocidade. Em segundo lugar, argumentarei que as implicações éticas e políticas da indagação me conduziram a assumir um compromisso crítico e construtivo junto com o MMC/SC. Por fim, destacarei as modalidades com que, em várias ocasiões, consultei o ponto de vista das interlocutoras da pesquisa e das coordenações regionais e estaduais do MMC sobre minhas interpretações.

2.4.1 Ressonância e reciprocidade

A metodologia acordada com minhas interlocutoras e que defini como “convivência itinerante”, implicando contínuos deslocamentos entre uma casa e outra, de semana em semana, pressupunha constantes negociações acerca da gestão do tempo e do espaço, da minha recepção no contexto familiar e das atividades ligadas à pesquisa. De meu lado, isso exigiu uma significativa disponibilidade para me adaptar aos ritmos, aos hábitos, às propostas das famílias que visitei. Ao mesmo tempo, me colocou em uma condição de dependência para cada necessidade fundamental, condição a partir da qual experimentei constantemente os cuidados e as atenções das mulheres que me hospedaram.

Em consideração à grande generosidade que as militantes do MMC/SC demonstravam em me dar espaço em seu cotidiano atarefado, adotei um estilo de presença orientado para reduzir o mais que fosse possível minhas exigências práticas e para compartilhar as atividades que caracterizam a vida das agricultoras. Contribuir para cozinhar, limpar a casa, lavar a roupa, tirar leite, trabalhar no campo, cuidar das crianças, etc, ainda que isso reforçasse, em certa medida, as normas de gênero vigentes no contexto da pesquisa – gerando em mim conflitos interiores –, favoreceu a construção de uma relação de proximidade entre nós. Durante minha permanência recebi muitos *feedbacks* positivos nesta direção. Transcrevo um episódio que anotei no meu diário de campo:

De repente, Lenir, que logo antes tinha me perguntado se eu era de família rica, contou para Rosane que eu tinha cozinhado bolinhos de abóbora, se referindo a mim como “essa bicha”. Rosane, que a repreendera porque tinha usado a

palavra “burra” para falar de si mesma, a olhou maravilhada que ela usasse essa expressão para mim e então Lenir continuou: “bicha querida” e me deu um beijo. De noite, quando todas as mulheres foram embora e ficamos só eu, Salete e ela, Lenir, me abraçando e me olhando nos olhos, me disse: “vai ficar na história que hoje eu te tive contigo, você me pareceu que nem nós: uma camponesa, muito simples, muito dada. Eu tenho uma cunhada, filha de uma psicóloga⁵⁵, mas ela não trabalharia que nem você!” (10 de setembro de 2012).

As palavras de Lenir revelam uma modificação das (pré)compreensões que circulavam sobre mim, que caracterizou minha relação com muitos sujeitos que encontrei ao longo da pesquisa. É preciso esclarecer que, no campo, estava exposta a uma multiplicidade de olhares: não só das mulheres que efetivamente se envolveram na indagação, mas também de suas famílias, da vizinhança, das comunidades, das pessoas comprometidas em várias formas na vida social e política dos municípios que visitei. Como já explicitiei amplamente, o encontro com estes diferentes atores sociais era mediado pelas minhas anteriores experiências políticas e de pesquisa; pelas determinantes sociais, geográficas e acadêmicas; pelas teorias de referências e pelas minhas expectativas para com os movimentos sociais brasileiros. Porém, eu mesma era objeto de representações epistemológica, ética e politicamente relevantes. Mais exatamente, as interpretações dos meus interlocutores sobre mim tornaram possível minha presença no campo e a relação de pesquisa (FAVA, 2007).

A propósito disso, Fava (Ibidem) sublinha que a posição que a etnógrafa adota no contexto estudado não é fruto de uma escolha, mas é recebida: são os atores que a constroem *para* e *sobre* ela. Então não se trata de controlar o grau do próprio envolvimento na observação ou na participação, mas de reconstruir reflexivamente a “produção social da pesquisadora” por parte de seus interlocutores, valorizando-a como chave de acesso fundamental ao conhecimento da realidade (Ibidem).

⁵⁵ Lenir fez este comentário porque acabava de saber que minha mãe é psicóloga.

Em particular, o clima de curiosidade que eu sentia chegando em um novo município me dava uma clara percepção do fato de que eu tinha sido implicada no contexto da pesquisa já antes de minha chegada (Ibidem). As expectativas a meu respeito eram ligadas em boa medida à minha identificação nacional. A maior parte das mulheres envolvidas na pesquisa, suas famílias e muitos outros sujeitos com quem me relacionei, de fato, são descendentes de migrantes europeus – especialmente alemães e italianos do Norte. Para eles, então, poder me acolher representava a possibilidade de se reconectar com suas raízes e com o mundo do qual provinham seus antepassados; falar uma língua esquecida ou talvez nunca aprendida, mas que percebem como íntima; conhecer uma pessoa da “mesma família” ou da “mesma nação”. O fato de ser italiana, portanto, foi um elemento fundamental de facilitação do meu acesso ao campo e me induziu a examinar as relações interculturais no contexto estudado, sobre as quais inicialmente não tinha imaginado me focalizar.

Ao mesmo tempo, a preocupação das famílias que me receberam em justificar a modéstia de sua habitação e a simplicidade de sua hospedagem; a interpretação dos meus deslocamentos nos termos de “férias”; as perguntas sobre minhas possibilidades financeiras e meu *status* social, que eram postas até por pessoas com quem entrava em contato superficialmente, deixavam-me intuir que, no início de minha permanência em um novo município, eu era identificada sobretudo como uma europeia, acadêmica e burguesa⁵⁶. De fato, muitas mulheres me contaram as preocupações, os receios e as interrogações que foram levantados na reunião da coordenação regional, em que se tratou de discutir minha proposta de viver nas casas das militantes por um período bastante longo (será que fala português? Vamos conseguir nos entender? Teremos que cozinhar pratos especiais para ela ou vai comer o que nós comemos? Vai lavar sua roupa ou nós teremos que fazer isso?). Essas resistências eram motivadas especialmente pela experiência negativa vivida por uma das coordenadoras com uma estudante que tinha realizado um estágio com o movimento e tinha se hospedado na casa dela. “L’incontro con il ricercatore si situa, in effetti, in una storia di relazioni

⁵⁶ Uso esta categoria êmica para indicar um *status* econômico, mas especialmente um estilo de vida, que no Brasil me parece frequentemente associado, entre outros elementos, ao menosprezo para os trabalhos manuais.

dei soggetti con tutti coloro che interagiscono dall'esterno del campo⁵⁷” (Ibidem, p.90-91).

A retomada reflexiva das assunções dos atores sociais a meu respeito me motivou a raciocinar sobre algumas características do contexto estudado (Ibidem) – a rede de hierarquias internas e as significativas desigualdades sociais; o menosprezo burguês para o trabalho manual que representa uma herança colonial no Brasil; as retóricas da migração europeia em Santa Catarina centradas na obra civilizadora dos colonos; os modelos de sentido e as categorias pautadas em oposições que guiam a atuação política dos movimentos sociais nascidos da TdL e da pedagogia popular (oprimidos e opressores, Norte e Sul, pobres e ricos, classe trabalhadora e capital) –, permitindo-me especificar ulteriormente o objeto da indagação e mediar minhas interpretações⁵⁸ (Ibidem).

Estas projeções, ao mesmo tempo, geravam em mim recusas e mal-estar. Eu as percebia como alheias à minha condição existencial de pesquisadora precária, marginal no contexto universitário e oriunda de uma região que constitui uma “periferia” na Europa. Além disso, julgo a leitura dicotômica que separa oprimidos e opressores como incoerente em relação às complexas e ambíguas transformações que estão atravessando o Brasil⁵⁹. Por fim, parecia-me que estas representações sacrificavam as motivações políticas e éticas profundas do meu projeto de pesquisa com

⁵⁷ O encontro com o pesquisador se situa, de fato, numa história de relações dos sujeitos com todos aqueles que interagem a partir de fora do campo (tradução minha).

⁵⁸ Fava (Ibidem) esclarece que a reconstrução reflexiva dos modos como os sujeitos da pesquisa implicam o pesquisador permite atingir os modelos de sentido que regulam as interações no contexto estudado. Este “«quadro dominante» não é um dado etnográfico que tem o mesmo estatuto dos outros (entrevistas, discursos, observações); mas é a mediação necessária para compreender as situações de pesquisa que nesses mesmos materiais são produzidos” (pp.90-91; tradução minha).

⁵⁹ Como sustentarei no decorrer da tese, no cenário atual, considero de fundamental importância problematizar o conceito de opressão seguindo as propostas de algumas pensadoras feministas (WEILER, 1991; BELL HOOKS, 1994; PIANO, 2006) e reformular os pontos de vista interpretativos que mediam as práticas dos movimentos sociais.

o MMC/SC e eram contrárias ao tipo de relação que queria construir com minhas interlocutoras.

A implicação da pesquisadora por parte dos atores sociais, porém, não se dá de uma vez por todas, ao contrário, evolui conforme as relações entre eles amadurecem (Ibidem). Por exemplo, meu compromisso constante em conversações que visavam desconstruir uma imagem homogênea da Europa, mostrando luzes e sombras do meu contexto nacional e da região onde nasci, provocou uma problematização da visão dicotômica das diferenças socioculturais, implícita nas representações com que eu era inicialmente identificada. Com o mesmo objetivo, muitas vezes, me detive na descrição da frágil condição juvenil na Itália, piorada pela crise econômica, tanto dentro quanto fora do contexto acadêmico. Mas, acima de tudo, foi essencial acolher e me deixar conduzir pelas ressonâncias que a vida das camponesas gerava a respeito da minha história pessoal, familiar, intergeracional e geopolítica (WIKAN, 2013). Valorizar as vivências encarnadas e as memórias emotivas no encontro com minhas interlocutoras (ESTEBAN, 2004) nos permitiu construir relações que, mesmo não anulando as assimetrias de poder historicamente determinadas, não se baseavam exclusivamente sobre elas, mas desarticulavam os dualismos próprios da colonialidade do saber (pesquisadora-pesquisadas, teoria-experiência) (MURACA; CIMA; ALGA, 2014).

Com o passar do tempo, cada vez mais frequentemente minhas interlocutoras definiam em termos maternos suas responsabilidades quanto a mim, seja falando comigo, seja falando de mim com outras pessoas. Esta atitude pode ser reconduzida à rede de relações que caracteriza a realidade social estudada: de fato, minha idade e minha condição de estudante solteira me aproximavam às filhas das militantes do MMC/SC, de quem aliás eu tinha assumido simbolicamente o papel, ocupando às vezes o quarto que deixaram para ir à cidade em busca de trabalho ou para estudar. Esta identificação enquanto “filha” era fruto também dos desejos que eu investia na pesquisa. De fato, na origem da minha pesquisa de doutorado existe sobretudo a vontade de aprender e de me deixar conscientizar pelas militantes do movimento; de reconhecer autoridade às práticas político-pedagógicas muitas vezes ignoradas ou

consideradas “miudezas”⁶⁰, seja pela sociedade e pelas mídias, seja pelos movimentos engajados na mesma luta mas nutridos de uma lógica “masculina”, seja, em alguns casos, pelas próprias mulheres.

Este reconhecimento de autoridade teve o efeito de possibilitar os meus deslocamentos nas redes do MMC/SC. No desenvolvimento da investigação, tive cada vez mais clareza do fato que me movia porque uma mulher me entregava para outra, porque alguém estava disposta a me enviar e outra a me receber. Esta mediação se cumpria através de palavras que nem sempre se expressavam em minha presença, mas que eram voltadas a antecipar minha chegada e a favorecer minha recepção em um novo contexto.

2.4.2 Compartilhar o compromisso político

O reconhecimento de autoridade me permitiu ler a história das mulheres envolvidas na pesquisa não apenas em termos de opressão, subalternidade, violência, mas sim atribuindo relevância especialmente à contribuição político-pedagógica de sua luta (TOMMASI, 1995). Meu esforço nesta direção se expressou através da escrita da tese, mas também tomando parte ativa nos processos de mudança em que o MMC/SC se compromete. Esta postura está em sintonia com uma abordagem metodológica orientada em produzir ações, além de textos acadêmicos, e em propor devoluções significativas para os sujeitos envolvidos, para os quais nem sempre a leitura e a escritura constituem práticas cotidianas.

Concretamente, em diversas ocasiões e sob pedido das minhas anfitriãs, fui entrevistada por jornais e rádios comunitárias e locais⁶¹ e

⁶⁰ Com esta palavra se indicam geralmente os alimentos, especialmente hortaliças, cultivados pelas mulheres e considerados menos lucrativos economicamente, mas que garantem o sustento da família.

⁶¹ Dei pelo menos uma entrevista em cada município em que passei. Em São José do Cedro, o centro mais importante da região que visitei e sede das emissoras radiofônicas e das redações dos jornais locais, fui entrevistada cinco vezes. Além disso, apareceu uma matéria sobre minha pesquisa no boletim do MMC/SC e no jornal “Grito da Terra” da Cooperativa “Cooperoeste” do MST.

intervim em debates públicos⁶², com a finalidade de contar minha experiência de pesquisa e especialmente de testemunhar meu interesse teórico-político pelo o MMC/SC. Sempre nesta direção, acordei com minhas interlocutoras modalidades não acadêmicas de elaboração dos dados surgidos a partir da pesquisa. Com ajuda de algumas militantes realizei o documentário “Come un seme nella terra⁶³: olhares sobre o MMC/SC”⁶⁴, a partir de vídeos gravados durante o trabalho de campo. Além disso, me comprometi em favorecer o acesso do movimento ao contexto universitário, não apenas indiretamente através de minhas atividades acadêmicas, mas também diretamente, promovendo formas de cooperação entre o MMC/SC e as instituições em que estou realizando meu percurso de doutorado. Meu reconhecimento público de autoridade, em alguns casos, gerou um essencial efeito político, contribuindo para que as riquezas produzidas pelo movimento, circulantes no corpo social sob um signo neutro, adquirissem o signo da parcialidade feminina (LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, 1998), contrastando, dessa forma, um problema muitas vezes identificado pelas minhas interlocutoras: a apropriação de suas práticas e conquistas por parte de sujeitos supostamente neutros, que acabam por silenciar a origem feminina destas.

O posicionamento político da pesquisadora, se bem que importante para qualquer tipo de indagação, é uma questão de particular relevância quando se estuda um movimento social. Mesmo que as decisões sobre como se situar a respeito dos atores sociais possam variar consideravelmente (KOENSLER; ROSSI, 2012), todavia o envolvimento das etnógrafas se dá muitas vezes através de um compromisso direto na atividade de produção cultural (ROSSI, 2008). Com muita frequência, a partilha do engajamento político dos sujeitos da pesquisa por parte da pesquisadora é julgado *ideologicamente* como um limite ideológico (FREIRE, 1987), causa de uma redução do espírito crítico e da capacidade

⁶² Participei de uma mesa redonda no I Encontro Nacional do MMC/Brasil e das celebrações do aniversário dos 30 anos do MMC/SC. Além disso, em todo debate público em que participei me pediram para me apresentar e contar brevemente a minha pesquisa.

⁶³ Como uma semente na terra.

⁶⁴ Sou grata ao professor Marlon Tomazella pela montagem do vídeo.

de problematizar própria do olhar científico. No meu caso, a identificação com as lutas do MMC/SC representou uma condição de possibilidade para realizar a própria indagação. Em parte, porque me ofereceu uma fundamental motivação para me dedicar a este projeto; em parte porque representou uma assunção implícita e uma demanda por parte das pessoas que me autorizaram a entrar nas redes do movimento, como revelam as palavras de Justina:

Tem momentos que o movimento se questiona: se dedica um tempão [...] mas qual retorno vai ter isso para a vida dos grupos que se dispõem a receber os estudantes, a dar alimentação, a hospedar nas casas, a dedicar seu tempo e tudo mais? Que retorno tem dos estudantes para contribuir com a organização, com a luta, com a mobilização? [...] Tem muitos que têm uma visão utilitarista, de utilizar o movimento para ter algo para pesquisar: é uma fonte de informações prontas, às vezes pegam os materiais, as fotos, as imagens e tudo mais e às vezes o retorno... [...]. Qual é a contribuição que se leva para dentro da universidade, por exemplo, a luta contra os transgênicos, contra os agrotóxicos, a importância da alimentação saudável, a questão da construção de relações de igualdade, mas também a compreensão da luta camponesa e feminista. Como é que consegue construir essa questão do debate de lá na ponta do movimento para dentro da universidade? Esse vai e vem? [...] Eu acho que é um desafio nosso para quem sonha a educação popular (da entrevista de Justina).

É importante esclarecer, todavia, que adotar uma atitude militante na pesquisa não se traduz apenas em uma adesão ao ponto de vista dos sujeitos. De fato, a finalidade da antropologia interpretativa consiste no alcance de uma compreensão diferente a respeito do imediato entendimento do ator (MALIGHETTI, 2008). Para Lawless (1991) não se trata de defender a ideia segundo a qual os sujeitos da pesquisa seriam os censores dos nossos trabalhos, mas de dar espaço para um diálogo entre

posições discordantes ou até contrapostas, como expressão da polifonia que está na base da construção do conhecimento. Portanto a consideração dos sujeitos da pesquisa como autênticos *interlocutores* pode implicar também assumir, e não negar, um certo componente de conflitualidade em relação a eles (SCHEPER-HUGHES, 1995). Na articulação do meu compromisso junto ao MMC/SC me deixei guiar por uma orientação que Catiane expressou bem, ao responder à minha pergunta sobre as características que deveria ter uma pesquisa para ser relevante para o movimento:

Para nós sempre é importante ter quem pesquisa, até porque isso coloca o movimento na sociedade, mas para nós é importante uma pesquisa que nos ajude a construir o movimento, que dê uma visão do movimento, mas no sentido da construção. Então por exemplo [...] nós temos pesquisadores na universidade que se colocam como a estrela ou como quem sabe tudo ou como o melhor, se colocam no sentido de que vai ensinar o movimento fazer algo [...] de que tem que orientá-lo [...] e aí quando se faz esse tipo de pesquisa dá a entender que o movimento não sabe fazer a luta. Então isso não contribui para a construção do movimento (da entrevista de Catiane).

Então, recusei uma atitude de pesquisa de pura desconstrução e adotei a humildade e o respeito como fundamentais pré-requisitos éticos e práticos ao me relacionar com a luta do movimento (BOCCAGNI, 2009). Especialmente quando minhas interpretações expressavam desacordo ou divergência quanto às perspectivas do MMC/SC, propus ocasiões de debate e discussão com as mulheres envolvidas na pesquisa e com as coordenações (PACHECO, 2012). Um caso deste se verificou a respeito do tema das relações interculturais tanto no contexto da indagação quanto no MMC/SC, sobre o qual desenvolvi algumas

hipóteses que problematizam os discursos oficiais do movimento⁶⁵.

No início, não tinha pensado em focalizar a atenção sobre a complexidade cultural; o que me motivou a fazê-lo foi a importância que teve minha identificação enquanto italiana na construção do percurso de pesquisa. Em particular, minha recepção positiva no contexto do estudo era reforçada pela valorização de que aqui goza a identidade de “origem” europeia (OLIVEIRA, 2001). Todavia, minhas interlocutoras me ofereciam respostas quase sempre reticentes toda vez que, nas conversas do dia-a-dia ou durante a entrevista, eu propunha perguntas sobre as relações entre pessoas “de origem” europeia e caboclos⁶⁶ nas comunidades onde elas vivem. As entrevistadas, por exemplo, não mencionavam os conflitos pela terra entre migrantes e populações locais, que tinham acompanhado a implantação da pequena agricultura no Oeste de Santa Catarina. Além disso, em relação às modalidades com que o MMC/SC lida com o tema das diferenças étnico-culturais, as entrevistadas declaravam genericamente que o movimento promove a participação de todas as mulheres e favorece o respeito entre suas militantes, incentivando as trocas entre “tradições culturais” diferentes.

A reticência geral que minhas perguntas suscitavam me convidou a refletir sobre a possibilidade de construir um percurso político-educativo capaz de se esquivar dos termos do confronto que dialeticamente opõe mulheres descendentes de migrantes e caboclas, analisando o conflito a partir de outro ponto de vista. Em particular, veio à tona a hipótese de que justamente a agroecologia, em torno da qual se concentram as lutas atuais do MMC, poderia oferecer algumas direções de pensamento úteis para reformular a relação com a “Outra”. Assim, decidi discutir minhas reflexões com os sujeitos da pesquisa e sondar sua relevância para o movimento, negociando a organização de alguns momentos de devolução-discussão-formação⁶⁷. Lassiter (2005) indica os

⁶⁵ Desenvolverei essas reflexões no capítulo 6.

⁶⁶ Segundo o vocabulário Aurélio da língua portuguesa, “caboclo” é o mestiço do branco com o indígena, porém, nos autores consultados e em relação ao contexto que é objeto da minha pesquisa, a palavra é usada para indicar genericamente os mestiços.

⁶⁷ Realizamos dois encontros: dia 18 de setembro de 2013 no município de

grupos focais como uma ferramenta eficaz para discutir alguns aspectos da pesquisa junto com as participantes, especialmente quando elas não têm tempo, energias ou interesse para se envolver em um exame mais aprofundado dos textos produzidos pela pesquisadora. De fato, o instrumento do grupo focal se revelou útil para contornar a ambiguidade gerada pelas minhas perguntas diretas nas entrevistas individuais e nas conversações informais, possibilitando a identificação e a problematização das categorias com que se observam e se encontram os outros (CIMA, 2009)⁶⁸.

A possibilidade de que estas provocações gerem um percurso mais articulado acerca da relação com a “Outra” dependerá exclusivamente do interesse do MMC/SC. De toda forma, meu desejo de criar as condições para uma discussão comum sobre esse tema quis expressar um compromisso crítico mas dialógico junto ao movimento e a tensão para construir o conhecimento etnográfico através de modalidades mais dialógicas.

2.4.3 Retorno e comunicação

A preocupação com a produção de um saber relevante para os sujeitos da pesquisa se manifestou também na tentativa de consultar seu ponto de vista sobre minhas interpretações, durante todo o percurso da indagação e antes que a escrita da tese fosse concluída (LAWLESS, 2000). Na fase intensiva do campo, discutia frequentemente as hipóteses que ia elaborando junto com as mulheres que me hospedaram, tanto que, particularmente algumas delas, desempenharam uma função fundamental de “mediação cognitiva” (BOCCAGNI, 2009), que me permitiu aprofundar a compreensão da realidade social e endereçar a sucessiva

Guarujá do Sul com as mulheres que tinham me recebido neste município, em São José do Cedro e em Dionísio Cerqueira; dia 20 de setembro de 2013 em Anchieta com minhas anfitriãs deste município e de Palma Sola.

⁶⁸ No subcapítulo 6.5 explicarei este processo de forma mais detalhada.

coleta dos dados. Quando foi possível, junto à gestão do cotidiano e de todas as atividades de pesquisa, tentei transcrever logo a narração da história de vida, para relê-la junto com a entrevistada e desenvolver eventuais outros conteúdos.

Depois da conclusão da fase de imersão, tive a possibilidade de voltar ao campo várias vezes. Meu retorno, para tomar parte aos eventos do MMC/SC – por exemplo, das celebrações para os 30 anos do movimento –, foi muito apreciado pelas minhas interlocutoras e interpretado como uma prova de autenticidade do meu compromisso afetivo em relação ao movimento (DURANTI, 2002). Se, por um lado, me permitiu tomar consciência das mudanças que naquele intervalo de tempo tinham acontecido, me impulsionando a refletir mais uma vez sobre o caráter contextual do conhecimento que estava elaborando; por outro, consolidou os nossos laços, redesenhando as fronteiras da diferença entre a pesquisadora e os sujeitos da pesquisa (PAINI, 2007). Referente a isso, transcrevo um episódio anotado no meu diário de campo, durante minha participação ao I encontro do MMC/Brasil.

Entre o almoço e a ducha da noite consegui falar com Justina. Expliquei-lhe como pensei em concluir meu trabalho e lhe pedi para ficar um dia na secretaria do MMC/SC em Chapecó, depois das celebrações dos 30 anos. Ela concordou e me disse que terá um pouco de confusão: “mas você já é do movimento. Vai dar uma mão no dia seguinte e, no caso, vai ficar mais um dia” (20 de fevereiro de 2013).

Nas minhas visitas sucessivas ao campo, ainda negocieei a realização de alguns momentos de devolução. Em particular, antes da minha volta para a Itália, em 10 de junho de 2014 encontrei em Palma Sola a maioria das mulheres que participaram da minha pesquisa. Nesta ocasião, depois de ter dedicado alguns minutos iniciais para uma mística de agradecimento⁶⁹, entreguei para cada uma das presentes uma cópia

⁶⁹ Para uma discussão sobre significado da mística no MMC: o subcapítulo 4.7.

cuidadosamente editada e encadernada da íntegra da transcrição de sua história de vida⁷⁰. Também propus a visão da versão provisória do documentário “Come un seme nella terra. Olhares sobre MMC/SC”, solicitando comentários e revisões e entregando uma cópia para cada município. Por fim, li um documento onde expunha sinteticamente as argumentações principais que teria desenvolvido na tese, detendo-me em particular sobre os aspectos que manifestariam uma posição mais crítica a respeito das práticas do MMC/SC. Este encontro se revelou muito significativo até porque favoreceu uma ulterior complexificação e enriquecimento dos dados etnográficos. Parece-me interessante citar a primeira parte dos rascunhos que me guiaram na condução deste momento de partilha, sendo que nela sintetizo algumas ideias centrais sobre a devolução.

Bom dia companheiras, obrigada por terem aceito meu pedido de nos encontrarmos e obrigada por terem dado oportunidade a esse encontro em tão pouco tempo. Vamos começar com um pequeno momento de reflexão em conjunto. Eu declarei para vocês que eu queria fazer um encontro de devolução. Mas o que significa essa palavra? Quais são as palavras que vêm à nossa cabeça quando dizemos “devolução”? Tentamos dizer algumas. Eu parei muito para pensar sobre essa palavra, não só porque, por exemplo, o movimento tem certa preocupação com um retorno, mas também porque na universidade se fala muito na necessidade de dar uma devolução para os sujeitos que participam da pesquisa. Alguns cientistas por exemplo entendem que se dá devolução quando se entrega uma cópia da tese ou do livro ou de outro tipo de trabalho depois de terminar de escrevê-lo. Eu acho essa uma coisa importante e com certeza vou dar uma cópia de minha tese para o movimento, mas por outro lado não acredito que isso seja suficiente. Se é importante para o movimento que existam trabalhos científicos que analisem suas práticas,

⁷⁰ Tinha eliminado apenas minhas perguntas.

por outro lado, a tese é um trabalho acadêmico, escrito em uma linguagem acadêmica para demonstrar que se está em condição de receber o título de doutor. Quem será que tem tempo e interesse para ler um trabalho desse tipo? Eu entendo a devolução de uma forma diferente, em primeiro lugar, achei importante vocês saberem alguma coisa sobre o que eu vou escrever sobre vocês antes que eu entregue minha tese. Dessa forma vocês têm tempo para integrar minhas interpretações se as consideram incompletas ou questioná-las se as consideram erradas. Em segundo lugar, eu pensei que, para além da tese, eu tinha que entregar alguma coisa para o movimento que, a partir de minha pesquisa, pudesse ser imediatamente útil e também acessível para a maioria das mulheres que participam. Para além disso, todavia, existe ainda um nível mais profundo na palavra devolução. Ao longo de minha estadia com vocês e com o MMC eu entendo que se consolidou uma relação entre nós que não é simplesmente de pesquisadora e pesquisadas, mas é de amigas e de companheiras de luta. Minha devolução portanto nasce não simplesmente de um dever acadêmico, mas de uma profunda e radical gratidão por tudo o que vocês fizeram para mim ao longo desse tempo e pela oportunidade que vocês me deram de conhecer suas experiências de vida e suas caminhadas. Exatamente porque a devolução nasce da gratidão, nunca vai haver uma devolução que seja perfeita e que vai fechar minha dívida com vocês de uma vez por todas. Por exemplo, hoje eu estou aqui para fazer uma devolução mas vocês deixaram seus afazeres e se prontificaram com ônibus e tudo para me encontrar, então quem esta devolvendo o quê a quem? Eu estou falando isso também porque na hora de fazer o vídeo me dei conta que eu nunca ia conseguir agradecer todas as pessoas que tinham contribuído com a minha pesquisa, então tive que fazer umas escolhas que me deixaram insatisfeita. Mas enfim, pensando nessa coisa de que a devolução nasce da gratidão e que nunca vamos ser capazes de devolver definitivamente o tanto que temos recebido,

começamos esse nosso encontro dizendo uma coisa pela qual agradecemos o MMC/SC e concretamente nossas companheiras.

Também a defesa da tese foi um momento de devolução recíproca: pois duas coordenadoras do MMC/SC – Noemi e Zenaide – fizeram parte da banca, pronunciando-se oficialmente a respeito da minha pesquisa. Nas semanas anteriores tinha partilhado a tese com todas minhas interlocutoras, organizando um encontro de devolução em cada um dos cinco municípios onde realizei o trabalho de campo e em Chapecó. Depois da defesa, entreguei uma cópia da versão final da tese para a coordenação estadual do MMC. Como afirmei várias vezes, penso que a devolução seja um processo sempre inacabado, portanto, espero que esta etnografia colaborativa marque apenas o começo de um caminho comum.

CAPÍTULO 3

O MMC/SC NA HISTÓRIA DAS LUTAS CAMPONESAS NO BRASIL

3.1 INTRODUÇÃO

O MMC/SC surgiu na região Oeste de Santa Catarina, no começo dos anos oitenta, em uma fase de transição democrática, que viu a irrupção na cena pública brasileira de um número significativo de movimentos camponeses, que ainda hoje desempenham um papel central na vida política do país. O nascimento desses movimentos se deve, em boa medida, ao trabalho de base realizado pela Igreja progressista da TdL durante os anos da ditadura e à resistência de muitas pessoas, grupos e organizações populares que souberam guardar na memória as experiências de participação florescidas dentro e fora do contexto rural.

Neste capítulo, apresento uma reconstrução histórica das lutas mais importantes que envolveram a realidade do campo em Santa Catarina, relacionando-as com processos e tendências de caráter nacional. Ao traçar esse caminho, em um primeiro momento, referir-me-ei às periodizações comumente adotadas por estudiosos e estudiosas do campesinato brasileiro (MEDEIROS, 1989; POLI, 2008; FERNANDES; MEDEIROS; PAULILO, 2009), distinguindo três grandes momentos: o período anterior a 1930, aquele entre 1945 e 1964 e o início dos anos oitenta. Em seguida dedicarei um espaço específico para o MMC/SC, com a finalidade de mostrar seus elementos originais e suas continuidades. Por fim, proporei algumas considerações a respeito dos principais desafios com que se deparam os movimentos camponeses na conjuntura atual. O fato de eu me focar nesses períodos históricos não implica a ausência de mobilizações importantes em outras épocas. Ao contrário, reflete a necessidade de selecionar, no espaço limitado à minha disposição, alguns aspectos relevantes, com o objetivo de proporcionar contextualizações oportunas para as reflexões mais propriamente político-pedagógicas que desenvolverei nos próximos capítulos.

3.2 AS PRIMEIRAS EXPRESSÕES DO CONFLITO NO CAMPO

Pela primeira vez na história do Brasil, a partir de 1945, observou-se uma articulação significativa do conflito no campo, em nível nacional. Mesmo antes desse período, no entanto, a realidade rural foi atravessada por importantes expressões de luta: as fugas de escravos, a criação de quilombos, os protestos de imigrantes europeus contra as condições de trabalho no campo de São Paulo, etc (MEDEIROS, 1989). Em relação ao período anterior aos anos trinta, Poli (2008) salienta a relevância do banditismo e dos movimentos messiânicos. O autor argumenta que o banditismo, mesmo apresentando um caráter de classe e questionando o poder dos coronéis, não tinha muita clareza quanto ao projeto político, à sua identidade coletiva e à contraposição à classe dos opressores. Os movimentos messiânicos, por sua vez, embora caracterizados por uma leitura mágica da realidade e por soluções focadas no afastamento da sociedade instituída, apareciam mais maduros, praticando uma organização social alternativa baseada, entre outras coisas, na comunhão dos bens (Ibidem). Entre os movimentos messiânicos, Poli (Ibidem) evidencia principalmente a Guerra do Contestado, que considera a maior guerra popular do Brasil de cunho predominantemente camponês. Focarei-me nesse conflito que abrangeu o território do Oeste de Santa Catarina, e que foi assumido pelos movimentos que nasceram sucessivamente como precursor de sua luta e arquétipo da resistência dos oprimidos. Tratar desse embate é útil também para apresentar algumas dinâmicas próprias da luta pela terra em Santa Catarina e o papel que nela exerceu a construção da contraposição entre populações locais e migrantes de origem europeia, contraposição de onde começarei para desenvolver as argumentações do último capítulo.

3.2.1 A Guerra do Contestado

Consideram-se movimentos messiânicos aqueles guiados por líderes espirituais, monges-profetas, que, a partir de suas pregações religiosas, passam a arregimentar grande número de fiéis em uma forma de organização popular, que foge às regras da ordem constituída e que, por isso, é vista como uma ameaça. Eles envolvem as camadas mais

pobres da população, de quem alimentam as esperanças por melhores condições de vida e justiça social (CREMONESE, 2008). Thomé (1992) esclarece que a maioria dos movimentos messiânicos no Brasil tem raízes na herança da cultura portuguesa e na crença religiosa do “sebastianismo”.

A associação com o messianismo contribuiu para caracterizar a Guerra do Contestado como uma mera manifestação alienada e seus participantes como ignorantes, supersticiosos e desequilibrados. Essas representações, sustentadas também por certa literatura histórica, legitimaram a tentativa das autoridades de criminalizar as ações populares e justificar o uso da violência para a manutenção do *status quo* (MACHADO, apud SILVA; ZARTH, 2012). Todavia, estudos recentes como a tese de doutoramento de Machado (Ibidem) argumentam que o milenarismo e o messianismo são apenas alguns elementos a serem analisados para se compreender a revolta do Contestado. Ela, de fato, configurou-se como um movimento político com motivações definidas e inimigos claros: os grandes fazendeiros e comerciantes, os especuladores de terras e os interesses estrangeiros na região.

Os autores apontam para a complexidade e a multiplicidade de fatores causais:

Várias foram as origens desta guerra, uma vez que na mesma época e no mesmo lugar, aconteceram desde um movimento messiânico de grandes proporções, a uma acirrada disputa pela posse de terras; de uma competição econômica pela exploração das riquezas naturais, até a discussão pela fixação dos limites interestaduais. Assim, simultânea e coincidentemente, o Contestado reuniu no mesmo tempo e no mesmo espaço, mais de vinte mil pessoas (THOMÉ, 1992, p.41).

O contexto no qual explodiu a Guerra do Contestado foi marcado pela passagem do Império para a República, realizada através de uma ação militar. Após a proclamação da República em 1889, as disputas territoriais que tinham contraposto antes Espanha e Portugal e, em seguida, Argentina e Brasil, foram herdadas pelos Estados de Santa

Catarina e Paraná, que deram início a disputas pelo controle de uma vasta área⁷¹. As divergências entre os dois Estados para o domínio da região continuaram apesar dos vários pronunciamentos do Supremo Tribunal Federal (STF) em favor de Santa Catarina: do ponto de vista do Paraná, o seu oponente tinha sido sempre ausente, sendo que o Paraná havia atuado fortemente nesse território, permitindo que, com base no princípio de *uti possidetis*⁷², fosse reconhecido brasileiro (DEBONA, 2011). Durante essa fase de pendência na justiça, os moradores do Contestado – sendo a maioria caboclos – viviam uma situação muito sofrida: os documentos expedidos por um governo não eram reconhecidos pelo outro, as taxas eram cobradas duas vezes, nenhum estado realizava investimentos nas áreas de educação, saúde, transportes, comunicações, energia e segurança (THOMÉ, 1992). Thomé (Ibidem) se detém na descrição da população heterogênea que residia na região:

Caboclos, oriundos destas frentes expansionistas; os fazendeiros, detentores de sesmarias tituladas ainda por São Paulo e Paraná; caudilhos gaúchos, remanescentes da Revolução Farroupilha; esparsos grupos de Guaraní, Kaingang e Xokleng, perdidos das tribos e das tradições; isolados imigrantes poloneses e alemães, que adentraram no sertão incentivados pelas ofertas de colonização; ex-integrantes de bandos de bugreiros, caçadores de índios que conheciam o sertão; ex-combatentes da Guerra do Paraguai e desertores dos irmãos Saraiva [...]. Famílias de ex-trabalhadores na construção da ferrovia, a maior parte gente desclassificada [sic]. Juntos, mesclados ou não [sic], passaram a

⁷¹ Cerca de 48 mil Km², tendo como limites os rios Uruguai ao sul e Iguaçu ao norte. Na verdade, os litígios territoriais entre Paraná e Santa Catarina remontavam ao século XVIII, época em que, ainda não existindo a província do Paraná, as intenções expansionistas de São Paulo chegaram aos campos de Lages, reconhecidos como catarinenses só em 1820. A fronteira continuou indefinida depois da criação da Província do Paraná em 1853 e também depois da proclamação da República e da substituição das províncias pelos estados.

⁷² Trata-se de um princípio de direito internacional segundo o qual os que de fato ocupam um território possuem direito sobre ele.

formar a geração matuta que povoou o Contestado (p.28).

O movimento do Contestado foi caracterizado por um espírito monárquico que, todavia, não manifestava a vontade de fazer uma contrarrevolução, mas sim o sintoma do descontentamento com a República, que, para a população pobre do interior, implicava maior tributação, guerras e aumento do poder político dos terratenentes (MACHADO, 2012). Silva e Zarth (2012) sublinham que os monges, em suas atuações e pregações, tomavam como ponto de partida os costumes locais anteriores à privatização das terras que tinha acompanhado a proclamação da República. Em particular, o uso livre e comum das terras disponíveis, o trabalho coletivo e a ajuda mútua tinham uma importância fundamental na organização dos “redutos sertanejos” – como passaram a ser chamados os acampamentos de rebeldes durante o conflito do Contestado.

Um papel crucial no desenvolvimento dos eventos foi desempenhado pela Brasil Railway Company (ESPIG, 2012), fundada pelo empreendedor norte-americano Percival Farquhar, com o objetivo de construir a estrada de ferro que ligaria São Paulo ao Rio Grande do Sul. O projeto do primeiro traçado remontava a 1887, mas os trabalhos começaram a seguir um ritmo mais regular e rápido só a partir de 1908. Neste período foram contratados, sem nenhuma legislação trabalhista e sem nenhum registro de trabalho que garantisse o vínculo empregatício, 4.000 trabalhadores de todo o território do Brasil. Finda a primeira parte da obra, entre 1908 e 1910⁷³, alguns trabalhadores regressaram aos pontos de origem, enquanto outros foram escolhidos para o prosseguimento dos serviços em outras linhas e outros ainda optaram por se instalar na região. Estes novos habitantes começaram a ser considerados “intrusos” e a ser expulsos das margens da ferrovia pela Brasil Railway Company (Ibidem). A companhia tinha recebido a concessão estadual para explorar a madeira existente na zona de quinze quilômetros para cada lado da ferrovia e para conduzir a colonização da região (Ibidem). Com a Constituição Republicana de 1889, de fato, as terras que segundo o governo não possuíam registros e nem produziam riquezas, apesar de serem habitadas

⁷³ A construção dos trilhos entre os rios Iguaçu e Uruguai.

tradicionalmente por populações locais, foram devolvidas aos Estados, que passaram a ter o direito de medi-las e vendê-las.

Para realizar os objetivos da exploração da madeira e da colonização, a Brazil Railway Company fundou a Southern Brazil Lumber and Colonization Company, que, em poucos meses, adquiriu 3.248 km² de terras, onde estavam localizados cerca de quatro milhões de pinheiros e dois milhões de imbuías e cedros. Além disso, firmou diversos contratos com fazendeiros da região, com os quais se comprometeu a serrar e tirar os pinheiros dos campos para favorecer a pastagem. Por fim, instalou o maior complexo industrial de exploração madeireira da América do Sul, jamais tendo sido igualado em toda a história (Ibidem). Com o empreendimento da Lumber, a atividade de extração da mata nativa se firmou definitivamente com uma intensidade que, nas décadas seguintes, durante o auge da colonização, assumiria o caráter de um processo predatório, profundamente transformador da paisagem tradicional (WERLANG, 2006).

A Brazil Railway Company e a Lumber não somente se apossaram de centenas de quilômetros de terras, privando os sertanejos de uma das mais importantes fontes de sustento: os pinheiros; mas também desprezaram sua participação nos planos de colonização, preferindo os colonos oriundos da Europa (Ibidem). Neste período, começou a ser fomentado o conflito entre as populações locais e os migrantes. As primeiras eram representadas como “fanáticas”, “desordeiras”, “impatrióticas”, “incautas”, “facínoras”, “atrasadas”, “entregues a si mesmas”, em contraposição aos migrantes, descritos como “bons e denodados trabalhadores” (CARVALHO, 2008).

Neste período estava na ordem do dia a implantação do progresso e a modernização do país, mas os governos federal e estaduais acreditavam que somente os migrantes europeus fossem capazes de impulsionar o desenvolvimento da agricultura e o aproveitamento das riquezas naturais. Desta perspectiva, a construção da ferrovia e das demais estradas seria um importante fator de atração dos migrantes (VALENTINI; RADIN, 2012). A ideia do progresso, portanto, serviu para justificar a expansão do capital estrangeiro e a expulsão dos elementos indesejados. A contraposição entre populações locais e migrantes em relação à tarefa civilizatória, seria fomentada com ênfase

crescente nos anos de mais intensa colonização, revelando seus traços até hoje⁷⁴.

Segundo Valentini e Radin (Ibidem), os ataques à serraria da Lumber e aos cartórios que continham as escrituras de terras, em setembro de 1914, demonstram que a luta pela terra estava no centro da Guerra do Contestado. Gallo (2012) porém, complexifica essa reflexão, sublinhando que para os sertanejos a terra representava a casa e o sustento, mas não uma propriedade como a entendemos, tanto é que muitos pareciam desconhecer a valorização das terras após a construção da ferrovia e o incremento dos negócios que ela proporcionaria. Na origem da rebelião, portanto, mais do que uma reivindicação da propriedade da terra, deve ser considerada a luta pelo direito de continuar usufruindo da posse e do aproveitamento das florestas da região, evitando o açambarque da parte dos coronéis e dos novos proprietários (CARVALHO, 2008). De fato, durante a colonização portuguesa e também depois da Independência, a posse da terra era uma prática comum não criminalizada.

Como o Contestado era uma região de fronteira em expansão, era comum o estabelecimento de posses por pequenos agricultores antes da chegada dos grandes fazendeiros e da administração pública [...]. Diretamente relacionado a esse processo de ocupação estava a tentativa de garantir a sobrevivência, realizando-se múltiplas atividades que iam desde a “roça cabocla”, passando pela coleta da erva-mate até o aproveitamento das florestas da região [...]. Considerar a posse como um costume não significa isentar a região de conflitos de terra. Pelo contrário, o conflito era parte constitutiva da relação do posseiro com a terra. A indefinição das fronteiras entre posseiros e proprietários criava uma situação em que era permanentemente necessário reafirmar seu direito à terra e enfrentar os argumentos e as armas do outro (Ibidem, p.36-39).

⁷⁴ Deter-me-ei sobre esta questão no último capítulo.

A posse, além de ser um direito vivido pelas populações locais, era também um direito legal. Já desde o regime das sesmarias, por exemplo, mestiços, negros e índios não podiam ser sesmeiros, mas era reconhecida a figura do posseiro: ele, de fato, realizava o objetivo primordial da colonização, isto é, a ocupação efetiva do território e o seu real desfrute (PAULILO, 1996). Mesmo a Lei das Terras – que representou um importante instrumento de consolidação da propriedade privada no Brasil, uma resposta ao fim do tráfico negreiro e uma tentativa de tornar o domínio sobre a terra uma forma de acumulação de capital – abria uma brecha no sentido de permitir aos pequenos posseiros a continuidade do gozo de seus direitos (CARVALHO, 2008). Mesmo não sendo reconhecida a posse como meio de adquirir terras daí por diante, de fato, a Lei não procurou destituir os antigos posseiros de suas terras e consagrou o cultivo como critério para a legitimação das posses. É claro, todavia, que a garantia do direito da posse no texto nem sempre significou uma garantia real na prática, sendo que o poder dos grandes senhores se fazia valer, na maioria das vezes, pela violência. Pode-se pensar também que, para os pequenos posseiros, além de muitas vezes ser inviável economicamente, o registro não parecia necessário, sendo que a posse era percebida como direito vivido (Ibidem).

O descontentamento geral dos caboclos devido aos acontecimentos que afetaram a região se organizou em torno do messianismo. O monge que protagonizou o movimento do Contestado foi José Maria, curandeiro especialista em ervas, que apareceu em Campos Novos por volta de 1912. Ele foi o terceiro monge de uma trilogia que compreende também João Maria d'Agostinho e João Maria de Jesus: os três percorreram a região em épocas distintas, mas, no imaginário popular, são identificados como a mesma pessoa.

Em agosto de 1912 José Maria foi convidado no povoado de Taquaruçu para participar da festa de São Bom Jesus. Durante as celebrações, ao redor do seu rancho, começou a ser erguido um acampamento, que assustou Albuquerque, Superintendente de Curitiba, a que pertencia Taquaruçu. A tentativa de dissolvê-lo levou o acampamento a se preparar militarmente. Formou-se um grupo de guardas do monge, que, junto de mais de vinte pessoas, se dirigiu para os Campos de Irani, no território do Paraná. O cruzamento do rio do Peixe por José Maria foi interpretado como uma invasão catarinense e provocou a mobilização do exército paranaense. Em Irani houve um importante combate em que foram mortos, entre outros, José Maria e o capitão da

polícia paranaense João Gualberto. A Guerra do Contestado, efetivamente iniciada em 1913, se desenvolveu, segundo Thomé (1992), em três fases: a do fanatismo, a do banditismo e a do genocídio. O conflito, apesar de um extraordinário emprego das forças do exército brasileiro, do regimento de segurança do Paraná, do regimento de segurança de Santa Catarina e até da aviação, contou com importantes vitórias dos sertanejos organizados em redutos e acabou somente em 1916 com a derrota dos caboclos e sem que fosse solucionada a questão da ocupação da terra. No mesmo ano foi assinado o “Acordo de limites” com que se pôs fim à disputa entre Paraná e Santa Catarina.

3.3 A IRRUPÇÃO DO COMPESINATO NA CENA POLÍTICA BRASILEIRA

A partir de 1945, durante o período de redemocratização após o regime ditatorial do Estado Novo, o campo brasileiro foi atravessado por importantes elementos de novidade: surgiram vários movimentos e se realizaram encontros nacionais e estaduais de trabalhadores rurais, com a criação de entidades nesses níveis (POLI, 2008). Pela primeira vez na história do país, começaram a se unificar conflitos que até aquele momento, embora importantes, tinham sido principalmente locais (FERNANDES; MEDEIROS; PAULILO, 2009). Registrou-se também um significativo esforço de articulação das lutas do campo com outras forças políticas nacionais (Ibidem).

Neste período, se deram os primeiros passos no sentido da afirmação do campesinato como um ator político fundamental. Até do ponto de vista da linguagem, o termo “camponês” começava a ganhar significado social e político, integrando as expressões regionais mais comumente usadas para identificar os trabalhadores e trabalhadoras rurais: lavradores, posseiros, colonos, meeiros, etc (Ibidem). A construção da identidade política foi possibilitada principalmente pela adoção da reforma agrária como bandeira de luta nacional, apesar das diferentes formas de compreendê-la que caracterizavam os sujeitos envolvidos e das várias concepções de desenvolvimento da agricultura que se difundiam. De fato, para alguns, a reforma agrária representava a primeira etapa da revolução socialista; para outros, era uma condição para

a expansão do capitalismo no campo, através da extinção de grandes latifúndios e da criação de unidades de produção capazes de dinamizar o mercado para as indústrias nascentes (Ibidem).

O Partido Comunista Brasileiro (PCB) e a Igreja Católica desempenharam um papel relevante nas mobilizações do campo. O PCB estava presente nas regiões de conflito, prestando apoio jurídico aos trabalhadores, promovendo encontros e conferências e publicando um jornal com o objetivo de socializar as notícias das lutas. Por outro lado, a Igreja encorajava os camponeses e as camponesas a se organizarem para exigir seus direitos, tentando subtraí-los, ao mesmo tempo, à “ameaça comunista” (Ibidem).

Em relação ao período entre 1945 e 1964, parece-me importante destacar sobretudo o papel da Ligas Camponesas e do Movimento dos Agricultores Sem-Terra (MASTER). Esses movimentos, mesmo não envolvendo diretamente o território de Santa Catarina, constituem – sobretudo as primeiras – uma referência central na história das lutas camponesas brasileiras. Eles tiveram o mérito de desenvolver instrumentos, estratégias e objetivos políticos que teriam muita influência sobre as organizações nascidas posteriormente (STEDILE; FERNANDES, 2012).

3.3.1 As Ligas Camponesas

As Ligas Camponesas abrangeram essencialmente os estados do Nordeste, afirmando-se em um contexto em que a valorização do açúcar, a modernização da agricultura e a perda de poder por parte dos coronéis provocaram a expulsão de famílias de pequenos produtores pelos grandes proprietários de terra (POLI, 2008). Apesar de as Ligas não serem uma forma organizativa nova (na década anterior, graças ao PCB, elas tinham se espalhado por todo o país em prol da reivindicação do salário rural), a Liga Camponesa, que deu nome e origem ao movimento, surgiu em 1954, no município de Vitória de Santo Antão (Pernambuco). Nesse lugar, um grupo de trabalhadores do engenho Galiléia fundou uma sociedade civil de cunho beneficente – Sociedade Agrícola de Plantadores e Pecuáristas

de Pernambuco (SAPPP) – na busca de melhoria de suas condições de vida. De fato, o aumento do aluguel das parcelas de terra era muito superior às suas possibilidades de pagamento (MOTTA; ESTEVES, 2008). A tentativa do fazendeiro de interditar a associação desencadeou o movimento que, por meio da articulação política de algumas importantes lideranças (Francisco Julião, Clodomir de Moraes, João Pedro Teixeira, Elisabeth Teixeira), de Pernambuco difundiu-se por todo o Nordeste, conquistando algumas vitórias entusiasmadas: primeiramente a desapropriação do Engenho Galiléia em 1959 (Ibidem).

O principal mérito das Ligas foi o de promover a discussão sobre a reforma agrária em todo o país e, portanto, de afirmar o “campesinato” como a principal força da “revolução brasileira” (MEDEIROS, 1989). Dentro do movimento camponês, no entanto, contrapunham-se duas concepções de reforma agrária profundamente distintas: os militantes mais próximos ao PCB viam na reforma agrária um passo importante de uma revolução democrático-burguesa e eram a favor de uma transformação das Ligas em sindicatos (Ibidem); por outro lado, os defensores da linha julianista (assim chamada por causa de Francisco Julião, um dos principais líderes das Ligas) sustentavam a necessidade de uma “reforma agrária radical”. A divergência entre as duas posições não era igualmente intensa em todos os estados, mas mesmo assim, um momento de radicalização do embate ocorreu em 1961, por ocasião do I Congresso Nacional de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil. Nesta circunstância, a linha julianista prevaleceu sobre a visão de quem via na reforma agrária uma meta a ser alcançada através de um processo gradual de realizações parciais e coerentes com as necessidades imediatas dos trabalhadores rurais. Na perspectiva julianista, a reforma agrária radical implicaria a extinção de toda forma de contrato de arrendamento e da posterior redistribuição de terras aos arrendatários (MOTTA; ESTEVES, 2008).

3.3.2 O Movimento dos Agricultores Sem-Terra

Outro movimento importante nesse período foi o MASTER, ativo no Rio Grande do Sul entre 1962 e 1964. O movimento aglutinava

posseiros, assalariados permanentes e temporários, pequenos proprietários e filhos de pequenos proprietários, que, devido à concentração da propriedade da terra e ao esgotamento da fronteira agrícola no estado, não conseguiam ter acesso à terra em condições economicamente favoráveis e segundo dimensões adequadas às suas necessidades (ECKERT, 2009). O MASTER adotou a ocupação e a organização de acampamentos como estratégia principal de luta, abrindo um caminho que seria seguido também por movimentos posteriores, particularmente o MST (FERNANDES; MEDEIROS; PAULILO, 2009).

O movimento ocupou vastas áreas de terra, pretendendo que fossem expropriadas e redistribuídas, com base no artigo 173 da Constituição, que declarava o compromisso do Estado no combate à propriedade improdutiva (ECKERT, 2009). Entre 1962 e 1963, o MASTER organizou trinta e oito acampamentos de sem-terra. Alguns autores consideram o MASTER um movimento institucionalizado, por conta do papel de apoio ou mesmo de organização exercido pelo governador Brizola durante seu mandato. Os acampamentos e a luta, todavia, continuaram também em seguida, com o governo repressivo de Meneghetti. De acordo com Poli (2008), o principal limite do MASTER residia no fato de ser conduzido sobretudo por lideranças urbanas, em sua maioria ligadas ao Partido Trabalhista do Brasil (PTB). Se por um lado, esse aspecto manifestava o esforço de articulação das lutas urbanas e camponesas, por outro lado, reconfirmava o histórico preconceito de julgar os camponeses incapazes de autonomia, autodireção e autorrepresentação no cenário político.

As aspirações de transformação social e as perspectivas de realização da reforma agrária, mesmo fortalecidas pela eleição do Presidente João Goulart, foram bruscamente interrompidas pelo golpe de Estado de 1964. O MASTER, as Ligas e suas lideranças foram duramente perseguidos. Mas a reação da direita não derrotou definitivamente os processos participativos que tinham se multiplicado de forma inesperada: os germes de mudanças seriam mantidos nos anos da resistência e inspirariam a organização dos movimentos sociais surgidos na década de oitenta.

3.4 A RETOMADA DAS LUTAS CAMPONESAS NOS ANOS DE TRANSIÇÃO DEMOCRÁTICA

Após o golpe de 1964, o conflito no país reemergiu com grande intensidade no período de transição democrática. No início dos anos oitenta, a partir da região Sul, nasceram e se consolidaram em todo o país alguns grandes movimentos camponeses. Não se deve pensar, porém, que essas organizações surgiram de repente, depois de um período de ausência de mobilizações políticas. De fato, por um lado, elas se referiam explicitamente às experiências de luta que as precederam: em primeiro lugar, à guerra do Contestado e às Ligas Camponesas; por outro, seu surgimento só pode ser entendido à luz de um intenso trabalho de articulação da resistência realizado nos anos mais duros do regime militar. Em particular, em relação à origem desta nova fase de mobilização, dois fatores precisam ser situados: o agravamento das condições de vida no campo, devido ao modelo de desenvolvimento da agricultura imposto pela ditadura; e o compromisso de evangelização política assumido pela Igreja progressista da Teologia da Libertação. Aprofundarei a análise de cada uma dessas dimensões antes de adentrar no estudo dos grandes movimentos camponeses que nasceram no Oeste de Santa Catarina entre o fim dos anos setenta e o começo dos anos oitenta.

3.4.1 O compromisso de evangelização política da Igreja dos pobres

Durante o regime militar, as Igrejas católica e luterana exerceram um papel fundamental na organização da resistência. Em sintonia com toda a Igreja latino-americana, interromperam sua tradicional identificação com o poder estabelecido e assumiram a causa das maiorias empobrecidas. De fato, a Igreja que, na América Latina, desde os tempos das missões jesuítas, tinha se ocupado com a formação dos excluídos – muitas vezes com o objetivo de favorecer sua colonização e integração subordinada na sociedade (GIRARDI, 1975) – passou a se comprometer decididamente em favor de sua libertação. Os documentos das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano de Medellín em 1986 e de Puebla em 1979 revelam esta virada, aprofundando algumas intuições do Concílio Vaticano II e inaugurando a Teologia da Libertação.

Na práxis da TdL a evangelização era estreitamente ligada à animação política e a educação se indentificava com a conscientização orientada à transformação da sociedade (GRZYBOWSKI, 1987). Nesse sentido, a Igreja impulsionou várias iniciativas educacionais, tendo o pensamento de Freire como uma referência político-teórica fundamental (MAYO, 2008). Difundiram-se, por exemplo, as CEBs: células iniciais da estrutura eclesial e foco de evangelização (CELAM, www.celam.org). As CEBs nasceram como grupos, geralmente pequenos, organizados em torno da paróquia ou, no meio rural, da capela, que reuniam especialmente pessoas da classe popular e eram coordenados por lideranças religiosas ou, mais comumente, por leigos (BETTO, www.dhnet.org.br). Dentro das CEBs os fiéis viviam uma intensa experiência de comunhão fraterna e experimentavam uma conexão íntima entre liturgia e vida, entre contemplação e missão. A celebração não era mais percebida como um refúgio ou um consolo aos sofrimentos da vida cotidiana, mas sim como uma maneira de entrar mais profundamente na realidade, para abri-la a outras leituras e possibilidades.

A partir do desejo de recuperar a ligação entre Palavra de Deus e vida se desenvolveram também as práticas de leitura popular da Bíblia. Situando o texto bíblico em seu contexto e relacionando-o com a comunidade que o escreveu, os fiéis reunidos nas CEBs, nos círculos bíblicos e nos grupos de reflexão descobriam uma opressão semelhante àquela por eles vivida e uma história de luta pelos mesmos valores de terra, justiça, partilha, fraternidade (MESTERS; OROFINO, www.cebi.org.br). A Bíblia não era mais o livro da hierarquia eclesial, alheio à experiência cotidiana dos fiéis, tornando-se uma ferramenta para lê-la criticamente. A leitura popular da Bíblia, de fato, era inspirada no método pedagógico da Juventude Operária Cristã (JOC), que se articula em três momentos: *ver* as expressões problemáticas da realidade, *julgá-las* à luz da Bíblia e *agir* para sua transformação.

Neste período surgiram também as pastorais sociais: a Pastoral da Saúde, a Pastoral Afro-brasileira, a Pastoral Indígena, a PJ, a Pastoral da Criança, etc. Em particular, a CPT, fundada em 1975 em Goiânia, expressava concretamente a atenção da TdL para a realidade do campo. Inicialmente, a CPT tinha uma dimensão regional e reunia bispos, sacerdotes e agentes pastorais da Amazônia, mas logo começou a assumir um papel fundamental na reorganização das lutas camponesas em todo o país (STEDILE; FERNANDES, 2012).

A TdL reconhecia e enfatizava a dimensão política da fé: a reformulação das imagens de Deus, que brotava da compreensão de sua ação libertadora na história, convocava para um compromisso com a mudança da realidade injusta. Desta forma, por um lado, as práticas políticas adquiriam um significado religioso, por outro lado, os atos religiosos (tais como as romarias) começavam a ser realizados com fins políticos mais explícitos (GRZYBOWSKI, 1987).

Em Santa Catarina, o compromisso da Igreja dos pobres era forte principalmente na região Oeste, graças ao episcopado de Dom José Gomes, um dos integrantes mais expressivos da TdL em nível nacional. Considerado o bispo dos Sem Terra, Dom José coordenou o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) de 1979 a 1983 e contribuiu ativamente para o nascimento de todos os movimentos camponeses dessa época. Também as religiosas desempenharam um papel de animação política essencial. Muitas delas, convencidas da necessidade de viver ao lado dos últimos, de adotar sua perspectiva e de se inserir em seu universo existencial, decidiram deixar suas congregações para viver nas comunidades empobrecidas, à imitação de Deus que escolheu encarnar na história e em seus processos (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1995). As CEBs, os grupos de reflexão e as pastorais sociais foram os contextos em que se formaram as lideranças que, já durante os anos de ditadura, passaram a assumir um compromisso de militância nos movimentos camponeses.

É bem conhecida a importância crucial que a TdL continua exercendo, não só localmente, mas em todo o continente latino-americano. Muito além dos limites disciplinares da teologia, ela despertou e alimentou um movimento político-teórico, que, cruzando diferentes áreas do conhecimento (psicologia, pedagogia, sociologia, filosofia), e muitos âmbitos de expressão humana (teatro, poesia, música), deu ao mundo uma contribuição de pensamento e práticas radicalmente autóctones e, mesmo assim, capazes de suscitar ressonâncias em todos os cantos do planeta.

3.4.2 A modernização conservadora da Revolução Verde

Em relação à origem da mobilização popular dos anos oitenta, ainda é preciso considerar as consequências negativas do modelo de

agricultura impulsionado pela ditadura e definido como “modernização conservadora”. Com esse termo, emprestado do estudo de Moore (apud PIRES; RAMOS, 2009), os analistas brasileiros identificam um processo de modernização que visava aumentar a produção agropecuária através da inovação tecnológica, mas sem alterar a estrutura fundiária (Ibidem). No Brasil, esse modelo, que foi baseado em um acordo entre a antiga elite de terratenentes e a burguesia no poder, resultou em um decisivo apoio do regime militar aos interesses que promoviam o pacote tecnológico da Revolução Verde (MARTINE; GARCIA, apud PIRES; RAMOS, 2009).

Em Santa Catarina as primeiras medidas de preparação ao modelo de modernização agrícola foram introduzidas a partir dos anos cinquenta (MUSSOI, 2003): nesse período, observou-se a estruturação de políticas públicas e de aparelhos estatais como o Banco de Desenvolvimento do Estado de Santa Catarina (BDE), o Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul (BRDE), o Fundo de Desenvolvimento do Estado de Santa Catarina (FUNDESC), a Associação de Crédito e Assistência Rural do Estado de Santa Catarina (ACARESC), o Fundo de Estímulo à Produtividade (FEPRO), a Empresa Catarinense de Pesquisa Agropecuária (EMPASC), a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA). A ideologia desenvolvimentista adotada nacionalmente

Pressupunha um câmbio radical, no sentido de substituir a estrutura produtiva “tradicional” por uma “moderna”, dinâmica, perfeitamente integrada ao setor industrial, atendendo às suas exigências e com reflexos no desenvolvimento de um setor urbano como potencial consumidor e produtor de produtos manufaturados (Ibidem, p.216).

A Revolução Verde se estabeleceu definitivamente nos anos setenta através da criação de linhas de crédito subsidiado para a agricultura; da extensão rural; e do incentivo ao uso de máquinas, variedades de sementes geneticamente melhoradas e agrotóxicos, visando o aumento da produção e da produtividade das atividades agrícolas (ALTIERI, 2009). Mussoi (2003) atenta ao caráter autoritário desse modelo, que implicava a exclusão dos agricultores e das agricultoras dos processos de tomada das decisões e a marginalização dos conhecimentos

populares. De fato, o governo e suas secretarias definiam, de forma centralizada, planos e políticas que, transformados em atividades-metas pelas agências de desenvolvimento – como as instituições de pesquisa e extensão rural – eram monitorizados em nível local, por órgãos municipais e regionais.

A crescente perda de autonomia por parte dos agricultores foi decorrente também da imposição do sistema de “produção integrada”, caracterizado pelo domínio “por parte das empresas, do processo de produção e comercialização, via controle técnico, controle total da produção e fixação do preço da matéria-prima produzida” (SILVA, 2003, p.99). De acordo com Paulilo (1996), trata-se de uma forma oligopólica-oligopsônica de comércio, em que o produtor é obrigado a comprar insumos de uma empresa, vender todo o produto para esta e respeitar padrões de qualidade bastante altos. Ainda hoje o sistema integrado prevalece no Oeste de Santa Catarina e foca-se especialmente na produção de carne (suínos e aves) e na fumicultura. Entre as alternativas de renda à integração, registra-se a produção comercial de leite, que, todavia, é alvo de constantes pressões para a especialização, concentração e aumento de escala.

Na década de oitenta o modelo da Revolução Verde revelou seus dramáticos efeitos, traduzindo-se em um profundo processo de concentração de terras e de seleção no meio rural (MARTINE; GARCIA, apud PIRES; RAMOS, 2009). Os incentivos à modernização, a queda dos preços dos produtos e o aumento dos custos de produção tornaram inviáveis as formas tradicionais de produção. Com isso, os agricultores que não conseguiram acompanhar a mudança se endividaram para pagar seus empréstimos, frequentemente tendo que vender seus bens e até mesmo a terra. Muitos contribuíram para inchar as periferias das cidades, sendo que nem sempre o meio urbano proporcionava alternativas reais (STEDILE; FERNANDES, 2012). Pelos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), dos anos setenta aos oitenta, a população do estado sofreu uma reversão profunda: 1.088.091 pessoas migraram do campo para a cidade. Em termos proporcionais, a população rural passou de 57% nos anos setenta para 40,62% nos anos oitenta (POLI, 2008). As primeiras a sair foram as mulheres, provocando simultaneamente o envelhecimento e a masculinização do campo (RENK, 1999).

O modelo de “modernidade conservadora” passou a ser questionado enquanto nele “priorizaram-se apenas os aspectos

econômicos da produção, desconsiderando-se questões como o emprego, a preservação ambiental, a valorização do espaço rural e o esvaziamento regional” (MELLO; SCHMIDT, 2003, p.76). Os benefícios da Revolução Verde, de fato,

Foram extremamente desiguais em termos de sua distribuição, com os maiores e mais ricos agricultores, que controlam o capital e as terras férteis, sendo privilegiados, em detrimento dos agricultores mais pobres e com menos recursos. A Revolução Verde também contribuiu para disseminar problemas ambientais, como erosão do solo, desertificação, poluição por agrotóxicos e perda de biodiversidade (REDCLIFT; GOOGMAN, apud ALTIERI, 2009, p.19).

Junto à atividade de denúncia, começaram a se difundir experiências diferentes do padrão dominante, que articulavam os esforços de agricultores e agriculturas, de cientistas das ciências agrárias e de outras áreas do conhecimento, assim como de autoridades governamentais. Esse movimento, denominado de várias maneiras, se insere no debate da sustentabilidade do desenvolvimento, em que a agroecologia assume uma posição destacada (ALMEIDA, 2009).

3.5 UM NOVO SUJEITO POLÍTICO: OS MOVIMENTOS CAMPONESES DOS ANOS OITENTA

Os elementos de renovação político-educativa promovidos pelo trabalho de base da TdL e a indignação com as consequências da imposição da Revolução Verde se articularam, no início dos anos oitenta, em uma vigorosa retomada das mobilizações no contexto rural. Neste período, o retorno dos exilados políticos e os sinais de abertura democrática reacenderam as esperanças de protagonismo popular bloqueadas pela ditadura. Os estados do Sul – em particular, o Oeste de Santa Catarina, o Sudeste do Paraná e o Nordeste do Rio Grande do Sul – constituíram o berço de alguns grandes movimentos camponeses que, a

partir desta região, espalharam-se e organizaram-se em todo o Brasil (STEDILE; FERNANDES, 2012).

Em relação às diferentes formas de expansão capitalista no campo, associadas de várias maneiras a um duplo processo de expropriação e exploração, Grzybowski (1987) distingue as mobilizações desse período em quatro frentes de luta, social e geograficamente diversificadas e heterogêneas quanto aos segmentos de trabalhadores rurais envolvidos:

- As lutas contra a expropriação, que por sua vez abrangem: uma grande pluralidade de movimentos de posseiros, geralmente de caráter local, ligados a conflitos específicos e, por isso, mais frágeis; o MST, que apresenta o maior grau de articulação interna e a maior homogeneidade nas formas de luta; o MAB, que se diferencia pelo fato de questionar a própria legitimidade do Estado e de seu modelo de desenvolvimento, sendo que as empresas estaduais conduzem as desapropriações em nome da utilidade pública; as lutas dos indígenas, para quem a preservação de sua terra é condição da reprodução material e étnico-cultural. As lutas contra a expropriação possibilitam a unidade com as reivindicações de diversos trabalhadores rurais e urbanos.

- As lutas contra formas de exploração, que se opõem às forças e ao caráter da integração do proletariado agrícola na estrutura e no processo de produção capitalista. Estes movimentos utilizam as greves como principal instrumento de luta e são responsáveis por conquistas importantes em termos de salário e condições de trabalho. Nesse sentido, mantêm uma relação muito íntima com os sindicatos e uma forma predominantemente corporativa.

- As lutas contra a subordinação do trabalho ao capital, articuladas sobretudo pelos sindicatos e focadas principalmente na discussão sobre o preço dos produtos e as políticas agrícolas. Elas envolvem a parte do campesinato que mais se modernizou e se integrou, sob o impulso da industrialização e da internacionalização da agricultura. Portanto são expressão das contradições da “modernidade dolorosa”, do processo de diferenciação social do campesinato e da nova situação de confronto direto entre pequena propriedade e capital.

- As novas frentes de lutas no campo incluem um conjunto heterogêneo de iniciativas: entre outras, os movimentos autônomos de mulheres; pequenos grupos que se organizam em busca de formas de produção e tecnologia alternativas; movimentos que reivindicam políticas de

previdência social aos trabalhadores do campo.

No Oeste de Santa Catarina, a primeira grande manifestação do período de transição democrática ocorreu em Chapecó em 1979, em protesto contra o que ficou conhecido como a “farsa da peste suína”.

Com a morte de alguns suínos que se alimentavam com restos de alimentos de um aeroporto, começou a ser divulgada nos noticiários a existência de uma doença nos suínos, chamada Peste Suína Africana, que poderia espalhar-se por todo o país. A partir de então passaram a ser identificados supostos focos da doença em vários pontos da região Sul, inclusive no Oeste catarinense. Diante da suspeita da existência da peste, a propriedade era interditada e os suínos eram exterminados a tiros de fuzil por pelotões do exército e depois queimados em valas abertas por retro-escavadeira. Também eram exterminados os suínos das propriedades mais próximas [...]. Há indícios bastante evidentes de que, em vez de uma doença de suínos, a suposta peste foi uma estratégia para a eliminação definitiva da produção autônoma de suínos da região [...]. Em vários casos, os camponeses, ao saber do extermínio, separavam os leitões e suínos menores e os ocultavam em local seguro ou em outras propriedades distantes e depois prosseguiram sua criação, o que atesta que não havia contaminação (POLI, 2008, p. 88-89).

A manifestação foi organizada pela Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Santa Catarina (FETAESC), por alguns sindicatos e pela Igreja, reunindo mais de 20.000 pessoas e desencadeando um processo de mobilização que levaria à criação de importantes movimentos sociais. Deter-me-ei brevemente no MAB, no MST, nas lutas indígenas, no movimento de renovação sindical e no MPA – mesmo este tendo nascido depois em relação aos outros movimentos citados. Em seguida, dedicarei um espaço maior ao Movimento de Mulheres Agricultoras (MMA), hoje chamado Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina.

3.5.1 O Movimento de Atingidos por Barragens

Em 1979, através da imprensa, começou a se espalhar a notícia da construção de vinte e cinco usinas na bacia do Rio Uruguai: os primeiros estudos para a realização do projeto datavam o 1966, mas até aquele momento a população não tinha sido informada. As usinas atingiriam os estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, inundando cerca de 75.000 hectares de terra e determinando a expulsão de 200.000 a 300.000 pessoas. A CPT, a Igreja Católica diocesana guiada pelo bispo Dom José Gomes, a Igreja Evangélica Luterana, os sindicatos e alguns professores da Fundação Alto Uruguai para a Pesquisa e Ensino Superior (FAPES) de Erechim cooperaram para organizar a população, com o intuito de pressionar a Eletrosul para divulgar maiores informações sobre o projeto. Desse modo, em 1979 foi criada a Comissão Regional de Atingidos por Barragens (CRAB) (MORAES, 1996).

A atuação da CRAB se articulou em diferentes fases: em um primeiro momento foi orientada à reivindicação de uma justa indenização em dinheiro; sucessivamente passou a insistir na necessidade de reassentar os colonos através da luta de “terra por terra”; e por fim, o seu posicionamento se radicalizou até se opor à construção das barragens. Nesse sentido, Grzybowski (1987) sublinha que os atingidos

Tendem a recusar a redução praticada na ação desapropriadora que vê tudo o que vai ser perdido sob as águas do lago como passível unicamente de uma avaliação e de uma indenização monetária [...]. Neste processo de radicalização das propostas dos movimentos, a defesa da terra e a oposição às barragens aparecem como uma defesa de um espaço social e culturalmente organizado, com relações de parentesco, vizinhança e amizade, como suas escolas, igrejas e cemitérios. Assim, resistindo na terra, os atingidos se opõem ao próprio modelo de desenvolvimento, centralizador e excludente, e à arbitrariedade do Estado e seus funcionários (p.26).

Em 1984 foi lançada uma campanha de abaixo-assinado para a contestação do projeto “Bacia Hidrográfica do Uruguai”, que recolheu mais de um milhão de assinaturas; e em 1985 aconteceu uma Romaria da Terra que passou a ser conhecida como “Romaria das Barragens” (OLIVEIRA; ORO, 2002). Essas ações facilitaram a conclusão em 1987 de um acordo entre a CRAB e a Eletrosul, que, entre as várias consequências, pôs termo às negociações individuais, afirmando a CRAB como representante legítimo dos atingidos.

Nos anos seguintes, em nível regional, a CRAB se empenhou na mobilização dos atingidos pelo respeito ao acordo e pela organização dos assentados. A partir de 1992, a CRAB se incluiu enquanto articulação da região Sul no movimento nacional MAB, cuja constituição se consolidou definitivamente durante o I Congresso Nacional de Atingidos por Barragens. Nesse encontro a categoria de atingidos foi debatida e ampliada até incluir não apenas os que tinham suas terras inundadas por causa da construção das hidroelétricas, mas todos que sofriam consequências diretas em suas condições de vida. Também se afirmou a necessidade de que o movimento nacional, mesmo respeitando as diferenças e as peculiaridades locais, assumisse uma posição contrastante ao projeto energético nacional, discutindo suas possíveis alternativas (VAINER, www.observabarragem.ippur.ufrrj.br).

3.5.2 O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

Em janeiro de 1984, oitenta representantes de treze estados do Brasil se reuniram em Cascavel (PR) para o I Encontro Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Nesse encontro, assumindo o nome atribuído pela imprensa desde a época do MASTER, foi fundado o MST e foram definidos sua organização e seus princípios. O I Encontro Nacional foi o resultado de várias reuniões regionais preliminares e de diferentes experiências de luta locais, ocorridas principalmente no Oeste e no Sul do país (STEDILE; FERNANDES, 2012). No caso do Oeste de Santa Catarina, um episódio marcante dessa caminhada preparatória tinha sido a ocupação por cerca de 200 famílias da fazenda Burro Branco, em Campo Erê em 1980. Nessa circunstância, a intervenção da CPT e do bispo Dom José Gomes tinha conseguido evitar

a ação de despejo e a fazenda tinha sido desapropriada, sendo beneficiadas quase 300 famílias (FIORENTIN; ORO, 2002).

Em 1985 foi realizado em Curitiba (PR) o I Congresso Nacional do MST, com 1600 delegados e delegadas presentes. Nessa ocasião se estabeleceu definitivamente a independência do MST em relação à Igreja: muitos dos próprios componentes da CPT pensavam que os trabalhadores e as trabalhadoras rurais tivessem que se organizar autonomamente. Também se afirmou com ênfase a centralidade das ocupações como instrumento político fundamental para garantir o avanço da Reforma Agrária no Brasil. Durante o ano, portanto, multiplicaram-se as ocupações em todo o país: no Oeste de Santa Catarina em maio, 5.000 famílias ocuparam dezoito fazendas em uma ação que envolveu cerca de quarenta municípios (Ibidem).

Pela importância de suas reivindicações, a homogeneidade de suas estratégias de luta e seu enraizamento em quase todo o país, o MST é considerado um dos movimentos sociais mais maduros da América do Sul (ZANCHETTA, 2008). Nas narrativas sobre sua genealogia, o Oeste de Santa Catarina ocupa um espaço peculiar, sobretudo por conta da ação de articulação e de formação de lideranças desenvolvida pela Igreja. Seu representante mais conhecido e amado, Dom José Gomes, é identificado como o “bispo dos Sem Terra”. Ainda hoje, o MST do Oeste de Santa Catarina, pela organização dos seus assentamentos, a experiência de seus líderes e a eficiência de suas cooperativas de produção, é tido como um exemplo nacional.

3.5.3 As lutas dos indígenas

Entre o fim da década de setenta e o começo da década de oitenta, o Oeste de Santa Catarina foi atravessado também pelas lutas dos indígenas para a recuperação de suas terras. Nessa época, havia apenas uma área indígena localizada no atual município de Ipuacu. Outras comunidades eram dispersas pela região ou assentadas em áreas indígenas nos estados próximos (Nonoai, no Rio Grande do Sul; Palmas, no Paraná) (CAPUCCI, 2002). A organização dos indígenas foi promovida pelo CIMI, que o bispo Dom José Gomes coordenou em nível nacional entre 1979 e 1983.

Em particular, a luta visava a demarcação do Toldo Chimbanguê e do Toldo Pinhal: terras indígenas indevidamente vendidas pelas colonizadoras a famílias oriundas do Rio Grande do Sul. No caso do Toldo Chimbanguê, setores da elite econômica e política da região conseguiram fomentar o descontentamento dos agricultores, que se tornaram protagonistas de uma campanha difamatória contra o bispo. Já no caso do Toldo Pinhal, foi possível realizar um trabalho formativo para prevenir o conflito entre os dois segmentos prejudicados. Além disso, a reivindicação da indenização e do reassentamento dos colonos se unificou com os esforços para a demarcação da área indígena, concretizada efetivamente em 1998 (Ibidem).

A importância dessas mobilizações residiu sobretudo na possibilidade para os indígenas de se aperceberem e serem percebidos “como protagonistas da história contemporânea e não mais como lembranças de um passado caracterizado pelo exotismo e subdesenvolvimento” (Ibidem, p.272), como sustenta a narrativa dominante da colonização da região.

3.5.4 O novo sindicalismo

O período de transição democrática foi caracterizado também por um inédito protagonismo dos sindicatos. A partir do fim dos anos setenta começou a se debater a necessidade de afirmação de um novo sindicalismo, transformando os velhos sindicatos assistencialistas e atrelados ao governo em organizações combativas, que se empenhassem nas questões da distribuição da terra, dos preços dos produtos e das indenizações. Em vários municípios do Oeste de Santa Catarina, as oposições sindicais conquistaram a direção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR), que, junto a outras entidades, foi responsável pela organização da primeira grande manifestação da região contra a “farsa da peste suína africana” (FIORENTIN; ORO, 2002).

A discussão para um sindicalismo combativo, autônomo e não enredado em questões exclusivamente burocráticas conheceu outro momento de vitalidade no final dos anos noventa, quando, justamente na crise do movimento sindical, surgiu o MPA. A causa desencadeadora foi uma grande seca que, em 1996, prejudicou a colheita de milho e soja no

Rio Grande do Sul e em Santa Catarina: em poucos dias mais de 30.000 pessoas fizeram um acampamento de protesto no Rio Grande do Sul para reivindicar um crédito de manutenção familiar. Em 1998 se consolidou a fundação de um movimento nacional, atualmente articulado em dezessete estados brasileiros e comprometido na construção de um projeto popular de agricultura agroecológica.

Atualmente, o MPA, o MST, o MAB e o MMC fazem parte, juntamente com outros movimentos da *Via Campesina*, a maior articulação internacional de organizações do campo.

3.6 DO MOVIMENTO DE MULHERES AGRICULTORAS AO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA

Em Santa Catarina, o Movimento de Mulheres Camponesas nasceu com o nome de Movimento de Mulheres Agricultoras em 1983, no então distrito de Nova Itaberaba, no município de Chapecó. Poli (2008) documenta que o primeiro passo para a constituição do movimento se deu em 1981, durante as comemorações do Dia do Colono, quando foi levantada a necessidade de organizar uma chapa de oposição sindical. A sindicalização das agricultoras acabou se transformando em uma das bandeiras importantes da chapa, sendo que até então os sindicatos não encorajavam a filiação das mulheres, e geralmente apenas algumas viúvas eram sócias.

A partir do fim de 1983, as coordenadoras do MMA começaram a visitar, primeiro, a grande maioria dos municípios do Oeste, depois, várias outras regiões do estado, com o objetivo de impulsionar e fortalecer a organização do movimento.

A visita das representantes do movimento, normalmente, era precedida de alguma articulação local, de modo que nesse primeiro encontro já estivessem presentes representantes de várias comunidades do município. A principal articuladora dessa expansão do movimento na região Oeste de Santa Catarina e mesmo no estado

foi, sem dúvida, a igreja, embora o MMA tenha contado também com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais em diversos municípios (Ibidem, p.125-126).

A Igreja da TdL teve um papel fundamental na promoção do MMA, não somente pelo apoio prático na realização de reuniões e na facilitação da comunicação entre os municípios, mas especialmente pelo trabalho de formação de lideranças. O percurso de conscientização e militância de muitas mulheres que até hoje participam do MMC começou a se delinear através da assunção de um compromisso com os pobres, no interior da Igreja, principalmente nas CEBs, nos grupos de jovens, nos grupos de reflexão e nas pastorais sociais (sobretudo a Pastoral da Saúde e a Pastoral da Terra).

A Igreja católica aqui em Quilombo passa a ter uma contribuição bastante grande e com uma atuação bem reflexiva, trabalhando essa questão da fé e da prática e que a fé sem obras é morta, mostrando a questão da opressão, quem eram os opressores, porque que a gente era oprimida, porque que existiam os pobres e porque que uns acumulavam riqueza, essas questões todas [...]. Tinha um padre, que chamava padre Nelson Nicolau, que foi um verdadeiro profeta [...] e que tinha toda uma prática de que as pessoas precisavam saber, que era necessária a formação. Então junto com o padre Nelson tinham algumas irmãs também: tinha irmã Inês Grigolo, em seguida veio a irmã Sirlei, veio a irmã Zenaide [...]. A partir dos anos oitenta [...] teve um programa de formação para lideranças, que durou dezessete anos e que resultou em muitas lideranças, que você vai encontrar em todo o país [...]. Esse programa de formação ele era principalmente coordenado pela paróquia, mas a paróquia conseguia envolver os sindicatos, conseguia envolver os outros atores sociais e em oitenta então começaram os primeiros debates do MMC (da entrevista de Justina).

Algumas autoras e autores (BONI, 2012; CASAGRANDE, 1991) argumentam que a progressiva autonomia do MMA em relação à Igreja Católica foi consequência da emergência de reivindicações ligadas à saúde reprodutiva, ao controle da natalidade e ao direito de família, em contraste com os princípios da doutrina moral católica. Não concordo com esse raciocínio por várias razões. Primeiramente, porque essas questões continuam sendo muito controversas, pelo menos no nível da base do movimento. Além disso, a independência do MMA em relação à Igreja é um elemento originário, resultado em parte de uma estratégia da própria TdL, em parte, do desejo das mulheres de circunscrever um espaço de participação pensado para elas e por elas, sendo que nas organizações mistas, os homens concentram poder, responsabilidade e decisões (CINELLI, 2012). Por outro lado, a ligação entre o movimento e a Igreja é até hoje muito forte e presente tanto nas práticas – sobretudo na mística – quanto na sensibilidade das mulheres que dele participam, que seguem se comprometendo na comunidade cristã como catequistas, ministras da Eucaristia e agentes de pastorais.

Nos primeiros anos de existência, as mobilizações do MMA se focaram principalmente nas questões trabalhistas: o reconhecimento da profissão de agricultora, o direito à documentação pessoal e profissional (carteira de identidade, CPF, bloco de notas de produtora rural, título de eleitora), aposentadoria aos 55 anos, salário maternidade, auxílio doença, auxílio acidente de trabalho, auxílio reclusão, aposentadoria por invalidez, pensão por morte, etc, regulamentadas a partir das possibilidades abertas pela Constituição de 1988 (PAULILO, 2003). Alguns eventos marcaram particularmente a história desse período: em 1985 foi realizada a primeira assembleia regional, em Chapecó; dia 12 de agosto de 1986, 15.000 agricultoras, vindas de setenta e três municípios, se reuniram em Xanxerê e enviaram uma delegação de mulheres para participar de uma manifestação em Brasília; em 1987, a agricultora e liderança do MMA Luci Choinacki foi a primeira mulher eleita como deputada estadual pelo PT – nos anos seguintes seria deputada federal por quatro mandatos; em 1988, surgiu a Articulação de Instâncias de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sul (AIMTR/Sul); em 1994, em Chapecó, aconteceu o I Congresso Estadual do MMC. As concentrações em ocasião do Dia Internacional da Mulher se tornaram uma das principais atividades do movimento: elas passaram a se constituir como um espaço de discussão, sensibilização da opinião coletiva e pressão sobre os órgãos públicos. Paralelamente às manifestações públicas, o

movimento organizava encontros de estudos, formação e debate em vários níveis. As principais temáticas abordadas envolviam a saúde pública integral, os direitos das trabalhadoras rurais, a educação libertadora, a luta pelo fim da violência contra as mulheres e a participação política da mulher na sociedade (CINELLI, 2012).

Em relação a essa primeira fase de atividade do movimento, alguns autores (CASAGRANDE, 1991; PAULILO, 2003; BONI, 2012) sustentam a centralidade da luta classista, em detrimento à luta de gênero, que teria sido incorporada às reivindicações do movimento só em um segundo momento. Nesse sentido, Casagrande (Ibidem) aponta a distância tanto teórica quanto prática do MMA em relação ao movimento feminista e a atribui à mediação da Igreja Católica. O exame da documentação produzida pelo movimento, todavia, mostra que, desde seu surgimento, o MMC teve como referência principal para sua prática política a realidade das mulheres que vivem e trabalham no meio rural (POLI, 2008; SALVARO, 2010), mesmo que se automeando feminista só em tempos recentes e mesmo tendo se constituído no interior do movimento camponês. Por essas razões, parece-me mais correto afirmar que as perspectivas de gênero e classe são complementares na atuação do movimento desde seu início (POLI, 2008), mesmo que até hoje as militantes sejam reticentes em assumir plenamente os conflitos que gera a adesão a um ponto de vista de gênero, de forma conjunta e não subordinada àquela de classe. A postura feminista, de fato, implica uma ruptura em relação à idealização da harmonia da família rural, que, em alguns casos, pode se revelar contraproducente: “para levar adiante as reivindicações de classe, uma imagem da família rural como uma unidade coesa é muito mais eficiente que uma imagem de conflito” (PAULILO, 2003, p.195).

Com o decorrer dos anos, no interior do MMC, se tornou sempre mais central a construção de uma rede com outras organizações e movimentos de mulheres. Assim, durante o I Congresso Latino-Americano das Organizações do Campo, realizado no Peru em 1994, firmou-se a necessidade de promover um encontro de mulheres trabalhadoras rurais do Brasil. Esse encontro, acontecido efetivamente em 1995, constituiu a ocasião para a criação da Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais (ANMTR), integrada por representantes de movimentos autônomos e mistos. A ANMTR representa a primeira semente de um movimento nacional, que se consolidou em 2004, com o

nome de Movimento de Mulheres Camponesas do Brasil. Justina assim narra a processo que levou do ANMTR para o MMC/Brasil:

O MMC em Santa Catarina é de fato uma das primeiras células de um movimento autônomo de mulheres. Na década de oitenta, ele foi surgindo em diferentes locais, no Nordeste, no Centro-Oeste, no Norte, na região Sul, mas eram mais núcleos nos estados, uns com uma lógica mais autônoma [...], alguns dentro do movimento sindical e tal [...]. Aqui na região Sul do Brasil, registrado na história tem que, em determinados momentos, lideranças de mulheres se reuniram nacionalmente para discutir a possibilidade da formação, da organização e das lutas, e que depois, em função de o país ser um país muito grande, ter uma extensão continental praticamente, aqui na região Sul do Brasil se constitui uma instância [...] dos quatro estados do Sul, na época eram cinco, estava São Paulo também⁷⁵ [...]. No início tinham as mulheres dos movimentos autônomos e também do movimento sindical e da Igreja [...]. Se constituíram coordenações também a nível latino-americano e caribenho e tal, e uma das coordenações que se constituiu foi a CLOC, que era a Coordenação Latino-Americana e Caribenha das Organizações do Campo. Num congresso, não lembro se é no primeiro, se é no segundo congresso, as mulheres que foram, que eram um número muito reduzido, discutiram da importância da organização das mulheres. Do Brasil foram duas companheiras nossas, uma era do MMA de Santa Catarina, e retornaram muito motivadas para fazer um encontro das mulheres das diferentes organizações do campo. Daí essa instância dos cinco estados do Sul conseguiu então garantir, encaminhamos e fizemos um encontro nacional, em São Paulo, no Cajamar, onde [...] foi avaliada a

⁷⁵ Nessa contagem, Justina está considerando os estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul.

importância da organização das mulheres e o que orientou o debate foi a questão da luta de gênero e de classe que se entrelaçam [...]. Deliberamos no encontro de constituir uma articulação nacional de mulheres trabalhadoras rurais, seria uma articulação dos movimentos existentes, [... que] contribuiu nos mais diferentes movimentos para fazer o debate da questão da luta de gênero e classe. Mas paralelo a isso também foi se construindo a *Via Campesina* aqui no Brasil, e aí a construção da articulação de mulheres foi meio esvaziando e a principal fonte de encontro e de articulação acabava sendo a *Via Campesina* como um todo. De 1995 a 2000/2002 se manteve essa articulação, mas o trabalho de elaboração, de busca de recursos, era um trabalho muito da responsabilidade dos movimentos autônomos, as mulheres dos outros movimentos vinham para participar dos eventos. Aí nós, enquanto movimentos autônomos, avaliamos que era fundamental, como existia a *Via Campesina*, que nós consolidássemos um movimento nacional e que fosse um ator social, e que a gente pudesse ir para *Via Campesina* como um outro movimento e não como uma articulação de todos que acabava não sendo respeitada. Iniciamos esse processo em 2002, fizemos um grande mutirão de organização no país todo e [...] como fruto do mutirão, nós consolidamos então um grande congresso em Brasília. Consolidamos o MMC então como um movimento com caráter nacional, com a bandeira, com a simbologia [...], nossa missão, nossos objetivos, nossos valores e também com uma direção. Então em 2004 se consolida o movimento nacional, mas ele não nasce ali, ele é fruto de toda uma organização que vinha desde o período da década de oitenta (da entrevista de Justina).

Boni (2012) sublinha que, mesmo sendo o resultado da articulação de diversos movimentos de trabalhadoras rurais de vários estados brasileiros, o MMC deve sua criação sobretudo ao MMA de Santa Catarina e ao Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Rio Grande do Sul (MMTR/RS). Os dois estados mais ao sul expressam maior

hegemonia e concentração de poder, até porque a presença do movimento neles é mais radicada.

O I Congresso Nacional do MMC em 2004 foi marcado por uma importante discussão relativa ao nome que deveria assumir o novo movimento. Entre as militantes de Santa Catarina, a passagem de “agricultoras” para “camponesas” não foi de fácil aceitação. De fato, a autorrepresentação enquanto agricultoras e o consequente reconhecimento da profissão tinham sido uma importante vitória do movimento: sendo que até então as mulheres se definiam como donas de casa, considerando seu trabalho apenas um suporte à atividade dos homens. A opção da categoria “camponesa”, no entanto, era motivada pela necessidade de construir uma identidade política comum, capaz de compreender e unificar experiências diferentes e, ao mesmo tempo, de identificar um tipo de produção familiar orientada primeiramente – embora não em termos exclusivos – ao autossustento (BONI, 2012). A categoria de fato se refere a uma:

Unidade produtiva camponesa centrada no núcleo familiar, a qual, por um lado se dedica a uma produção agrícola e artesanal autônoma com o objetivo de satisfazer as necessidades familiares de subsistência, e por outro, comercializa parte de sua produção para garantir recursos necessários à compra de produtos e serviços que não produz. Neste sentido, mulher camponesa, é aquela que, de uma ou de outra maneira, produz o alimento e garante a subsistência da família. É a pequena agricultora, a pescadora artesanal, a quebradeira de coco, extrativistas, arrendatárias, meeiras, ribeirinhas, posseiras, bóia-frias, diaristas, parceiras, sem terra, acampadas, assentadas, assalariadas rurais e indígenas. A soma e a unificação destas experiências camponesas e a participação política da mulher, legitima e confirma no Brasil, o nome de Movimento de Mulheres Camponesas (“História”, www.mmcbrazil.com.br).

Bordalo (apud Boni, 2012), porém, sustenta que a utilização do vocábulo “camponesa” pode ser indicativa mais de rupturas do que de consensos, definindo formas distintas de ação política. A autora se refere especificamente ao afastamento do MMTR/NE, que não passou a fazer parte do MMC, mesmo integrando a antiga ANMTR. Nessa mesma direção, Boni (Ibidem) sublinha que a adoção da categoria pode ser associada também à adesão do MMC à *Via Campesina*, comprometida no resgate e na valorização do significado político do termo.

Historicamente no Brasil o uso desse conceito unitário nunca foi comum. De acordo com Stedile (2012), trata-se de uma palavra mais sociológica ou acadêmica, não assimilada pelos próprios atores sociais, prevalecendo expressões regionalistas como colono, caboclo, sitiante, caipira, lavrador, caçara, etc, geralmente caracterizados por uma conotação depreciativa, que os qualifica como rústicos, atrasados, ingênuos, tontos, preguiçosos (POLI, 2008). Nas palavras de Martins (apud POLI, 2008), o escamoteamento conceitual e a ausência de um conceito, que o localize socialmente de modo completo e uniforme constitui exatamente a clara expressão da exclusão do camponês do processo histórico brasileiro ou de sua participação enquanto subalterno. Durante a ditadura e após as experiências das Ligas Camponesas, no entanto, as palavras “camponês” e “campesinato” começaram a ser usadas pela esquerda em um sentido mais político, em contraposição à categoria “pequena produção”, que era utilizada com um intuito de despolitização (BONI, 2012). A partir da década de setenta, com a modernização da agricultura, se afirmou também o conceito de “agricultura familiar”, baseado na ideia de que, com o desenvolvimento do capitalismo no campo e da mecanização, o termo campesinato – comumente entendido como relativo a uma agricultura de subsistência – já não corresponderia à realidade do campo brasileiro (Ibidem). O conceito de agricultura familiar foi funcional também para as políticas públicas voltadas ao setor agrícola, para classificar os agricultores, com base na sua produção e rendimento, em “periféricos”, “intermediários” e “consolidados”.

O MMC, consciente desses usos discursivos, opõe-se à categoria de “agricultura familiar”, que veicula a subordinação imposta às trabalhadoras rurais pela lógica produtivista e mercantilista do capitalismo e a convicção de que a produção camponesa é atrasada e deve ser superada (Ibidem). A partir dos anos noventa, então, no interior da *Via Campesina*, firmou-se o uso do termo camponês, que complementa e integra as categorias empíricas privilegiadas pelos movimentos do campo

na década anterior – “atingidos por barragens”, “trabalhadores rurais sem terra”, “assentados” – como forma de afirmar uma identidade própria.

Depois da articulação como movimento nacional, o MMC se estruturou em vários níveis: os grupos de base, ligados às comunidades rurais, constituem o contexto em que se realiza a formação e a organização de base; as coordenações municipais e as coordenações regionais, em diálogo com as outras instâncias, são responsáveis pelas atividades do MMC em âmbito local, sendo integradas por duas dirigentes respectivamente de cada comunidade e de cada município; em Santa Catarina, a coordenação estadual se divide em dois espaços: a “coordenação geral” – composta por duas lideranças de cada regional e pelas responsáveis dos eixos em que se organiza a atuação do movimento (lutas, formação, organização, finanças, comunicação, combate à violência contra as mulheres, etc) – orienta as atividades do movimento no estado, dialogando com as outras instâncias; e a “coordenação executiva”, que é mais restrita, se reúne com mais frequência com a finalidade de elaborar as linhas políticas do MMC a nível estadual, de tornar efetivas e implementar as decisões da coordenação estadual. A mesma divisão se dá em nível nacional, existindo uma coordenação nacional constituída por duas dirigentes de cada estado e uma direção executiva, com o objetivo de viabilizar as disposições da coordenação nacional. Os congressos e as assembleias também se dão em cada nível, configurando-se como instâncias máximas de decisão do MMC (“Organização”, www.mmcbrasil.com.br).

Conforme pontuado por Boni (2012), no início dos anos 2000, o MMC foi atravessado por importantes mudanças, que inauguraram uma nova fase nas suas práticas e reflexões. Se, por um lado, a participação diminuiu, também por efeito do alcance de conquistas significativas nos direitos previdenciários, por outro lado, a agroecologia se firmou como o núcleo central, em torno do qual se articulam as lutas do movimento. Hoje o compromisso do MMC se concentra nas questões da segurança alimentar; da defesa do meio ambiente; da preservação das sementes crioulas e das florestas nativas; do combate ao uso de agrotóxicos, sementes híbridas e transgênicas; em suma, da construção de um projeto popular de agricultura camponesa. A Campanha Nacional de Produção de Alimentos Saudáveis lançada pela *Via Campesina* em 2007 e o Programa de Recuperação, Produção e Melhoramento de Sementes Crioulas de Hortaliças, promovido pelo MMC/SC a partir de 2002, manifestam bem essas crescentes preocupações.

Em particular, o Programa de Recuperação, Produção e Melhoramento de Sementes Crioulas de Hortaliças é fruto de diversas discussões e experiências desenvolvidas a partir dos anos noventa. Ele tem como sua inspiração, por um lado, algumas experiências alternativas originadas em nível local – por exemplo, o trabalho de resgate de sementes de milho crioulo e de produção agroecológica, promovido desde meados dos anos oitenta pelo SINTRAF em Anchieta (TECCHIO, 2005). Por outro lado, sobretudo, as práticas muitas vezes inconscientes das mulheres que defendem diariamente sua autonomia em relação ao mercado através do cultivo da horta. Esse trabalho, já desvalorizado socialmente por ser considerado pouco rentável⁷⁶, passou a um segundo plano especialmente a partir da Revolução Verde, quando a produção voltada ao mercado se tornou o âmbito de maior investimento de energias das famílias (Ibidem). O programa de sementes crioulas, portanto, está diretamente relacionado com a defesa da soberania alimentar fundada na alimentação saudável, com o reconhecimento da sabedoria popular e das práticas herdadas das antepassadas, e com a valorização do trabalho de produção de alimentos realizado principalmente pelas mulheres (CINELLI, 2012). No decorrer da tese, desenvolverei as reflexões que, nesta seção, descrevi brevemente, com o objetivo de fornecer algumas importantes contextualizações.

3.7 DESAFIOS ATUAIS PARA OS MOVIMENTOS CAMPONESES

Os movimentos sociais que nasceram nos anos de transição democrática ainda exercem um papel essencial na vida pública brasileira. Em trinta anos de existência, eles tiveram que se deparar com diferentes conjunturas sócio-político-econômicas (o fim da ditadura, a afirmação dos governos de origem popular, o extraordinário crescimento econômico do Brasil, a segunda Revolução Verde), que continuam a exigir uma constante reformulação não só de seus objetivos e estratégias de lutas,

⁷⁶ A expressão “miudezas”, com que são designados os produtos destinados para a alimentação da família, revela esse desprestígio.

mas também dos pontos de vista interpretativos, para permanecer fieis à realidade e às suas contradições. Neste período, os movimentos camponeses tiveram que lidar com uma significativa crise na participação, em parte devido a uma melhoria real das condições de vida da classe popular, em parte relacionada com fenômenos mais estruturais, como o êxodo rural e o envelhecimento da população do campo. A Agroecologia, fulcro das lutas atuais dos movimentos do campo, que inclui as reivindicações históricas – principalmente a reforma agrária – e as complexifica em um projeto popular de agricultura camponesa, é constantemente negada pela direção predominante da economia do país. O Brasil, de fato, abraçou decididamente o caminho do agronegócio, exportando também suas receitas para outros países – especialmente as ex-colônias portuguesas na África. Focalizarei a atenção em particular no desafio da relação entre movimentos camponeses e poder governamental. Ela me parece útil para compreender, em um amplo cenário de questões, os temas que mencionei e que vou especificar e aprofundar no decorrer da tese.

Os analistas concordam em reconhecer que o processo quase ininterrupto de crescimento econômico, melhoria dos padrões de vida e democratização que viveu o país foi um fruto do engajamento dos movimentos e das organizações da sociedade civil. Aliás, como declarado abertamente pelo Presidente Lula durante o FSM de Belém em 2009, as próprias vitórias eleitorais do PT foram uma conquista dos movimentos sociais (LAZZARI, 2012). Desse ponto de vista, a trajetória do Brasil revela uma tendência mais geral do continente latino-americano, onde os movimentos sociais e as organizações da sociedade civil conseguiram firmar suas instâncias de maior equidade, justiça social e sustentabilidade, também através da eleição de suas lideranças como presidentes dos governos (Ibidem).

Em particular, nos últimos dez anos, os dois governos liderados pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva (de 2003 até 2010) e os sucessivos liderados pela Presidenta Dilma Rousseff (de 2010 até hoje), ambos do PT, garantiram a saída da linha de pobreza de cerca de vinte milhões de pessoas – sendo percentualmente maior a redução da taxa de pobreza na área rural – e a realização de importantes programas sociais e políticas públicas (SILVA; GROSSI; FRANÇA, 2010). No caso da agricultura familiar, podemos citar, por exemplo, o Programa Nacional

de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF)⁷⁷, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)⁷⁸, o Programa de Garantia de Preços para a Agricultura Familiar (PGPAF)⁷⁹, o Programa Nacional da Alimentação Escolar (PNAE)⁸⁰.

⁷⁷ Instituído em 1995, graças às pressões das organizações dos agricultores e agricultoras familiares, principalmente a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e o Departamento Nacional dos Trabalhadores Rurais da Central Única dos Trabalhadores (DNTR-CUT), o PRONAF é a primeira linha de crédito destinada especificamente à agricultura familiar. A partir sobretudo de 2003, passou a ser considerado um programa prioritário pelo governo federal, como mostra a incorporação de novas categorias de trabalhadores, a separação dos agricultores em grupos de acordo com a situação econômica, a simplificação de garantias para o crédito, a instituição de linhas de crédito específicas para jovens, mulheres, agricultura orgânica, agroindústrias, turismo rural, recuperação ambiental, convivência com o semiárido, etc.

⁷⁸ O PAA tem um duplo objetivo: por um lado, fortalecer a produção de alimentos e a geração de renda por meio da venda do excedente da produção pela agricultura familiar, através da criação ou do desenvolvimento de canais de comercialização, por outro lado, garantir o acesso aos alimentos em quantidade, qualidade e regularidade necessárias às populações em situações de insegurança alimentar e nutricional. As modalidades de realização do programa são diferentes: a compra direta pelo governo federal, a preços de referência fixados pelo Grupo Gestor do Programa, de produtores organizados em grupos formais; a compra direta para doação simultânea a escolas, creches, abrigos, albergues, asilos, hospitais públicos, restaurantes populares, cozinhas comunitárias, etc, através de convênios com os governos estaduais ou municipais; a formação de estoques de produtos, realizada pelas organizações dos produtores; a compra antecipada através da remuneração no período do plantio, pensada principalmente para estimular a produção de agricultores e agricultoras pobres que nunca tiveram acesso ao crédito rural.

⁷⁹ O PGPAF é o programa pelo qual o governo garante um preço mínimo ou de referência para trinta e cinco produtos fundamentais.

⁸⁰ O PNAE visa conectar o setor da agricultura familiar com o setor da educação, favorecendo o emprego de no mínimo 30% dos recursos repassados pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) para a alimentação escolar, por meio da compra de produtos da agricultura familiar. A compra deve respeitar os princípios da alimentação saudável, adequada e diversificada e privilegiar a

Trata-se, todavia, de um processo repleto de contradições: as medidas sociais dos novos governos populares tornaram o consumo um novo estilo de vida – ao qual podem ter acesso também as classes mais pobres –, mas não questionaram o modelo neoliberal (CASELLA, 2012). Pelo contrário, especialmente Lula desempenhou um hábil papel de mediação entre as duas ideologias que cruzam a América Latina, opondo-se: o liberalismo e o bolivarianismo andino (MAGRI, 2014).

Os movimentos de base foram protagonistas de uma crescente institucionalização e *oenigeização*⁸¹, que lhes permitiu participar nos espaços públicos abertos pela Constituição de 1988 como sujeitos legítimos e receber financiamentos dos governos estaduais e federal para planejar projetos de cunho social e cultural (QUERMES, 2012). No entanto, “la vicinanza ai governi e l'utilizzo di risorse che da questi provengono, ha comportato per loro una ridefinizione delle pratiche politiche e una rilettura, spesso radicale, dei rapporti col potere”⁸² (Ibidem, p.244-246). Em particular, ao lado das antigas elites, que conseguiram manter seus benefícios, se constituiu uma nova elite política, oriunda dos movimentos populares e orgânica ao governo. Ela defende seus interesses usando as estruturas do “social” e se auto-alimenta através de uma retórica da democracia direta que, não sustentada pela prática efetiva, acaba excluindo a participação popular através de um mecanismo que Quermes (2012) chama de “social contra o social”. Nos movimentos sociais, o processo de cooptação de suas lideranças favoreceu uma progressiva burocratização da estrutura de participação, a centralização do poder pelos grupos dominantes, o silenciamento das posições contrárias às tendências majoritárias e a redução das organizações a meras executoras de políticas públicas (HANAUER, et. al., www.passapalavra.info). Estas contradições envolvem também

produção local, especialmente dos assentamentos da reforma agrária e das comunidades tradicionais indígenas e quilombolas.

⁸¹ Transformação em ONGs.

⁸² A proximidade em relação aos governos e o uso de recursos que provêm deles comportou uma redefinição das práticas políticas e uma releitura, muitas vezes, radical das relações com o poder.

movimentos historicamente caracterizados por uma posição radical: em primeiro lugar o MST, embora seus intelectuais insistam em afirmar sua autonomia em relação ao governo do PT e à política partidária como um todo (FERNANDES; STEDILE, 2012).

A possibilidade de que esta crise se abra para novos percursos dependerá principalmente da capacidade de desenvolver categorias interpretativas coerentes com a complexidade e as contradições do real e de reconhecer e multiplicar as formas de política que não se encaixam nos modos mais consolidados de participação. Neste sentido, e de uma perspectiva profundamente situada, minha tese visa valorizar práticas político-pedagógicas que, embora não isentas de limites, tentam desenhar uma relação diferente com o poder.

II PARTE

PRÁTICAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS

CAPÍTULO 4

AS PRÁTICAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS DO MMC/SC

4.1 INTRODUÇÃO

Depois de algumas necessárias premissas, neste capítulo me dedico à reflexão sobre as práticas político-pedagógicas do MMC/SC. No primeiro subcapítulo, concentrar-me-ei na organicidade – isto é, na articulação entre os múltiplos aspectos da atividade do MMC e os diversos níveis de sua estrutura –, com o fim de mostrar que a dimensão educativa atravessa o movimento todo e se expressa de forma mais direta em alguns contextos específicos. Sendo baseada não simplesmente na organização institucional, mas na construção sempre inconclusa de um sentimento compartilhado, a organicidade está profundamente ligada à mística, que apresentarei no último subcapítulo como o núcleo essencial da abordagem político-pedagógica do MMC/SC. A parte central do capítulo será dividida em duas partes. Em um primeiro momento, destacarei a luta do MMC/SC por uma educação formal de qualidade e argumentarei sobre sua importância para a problematização da educação escolar e universitária. Em seguida, proporei uma reflexão mais estendida sobre os processos educacionais informais e não formais, que constituem o componente principal da atividade pedagógica do movimento, lendo-os à luz de três categorias pedagogicamente densas: compromisso, conflito e transformação.

Para Freire (1979), os seres humanos são seres de *compromisso*, porque são capazes de refletir sobre si mesmos, de se distanciar de sua realidade para *ad-mirá-la*, torná-la objeto de conhecimento e agir sobre ela. A militância dentro do MMC/SC e em espaços afins (outros movimentos camponeses, sindicatos, Igreja, política institucional), permite que as minhas interlocutoras se insiram criticamente no mundo e assumam a responsabilidade da sua transformação (Ibidem). Neste sentido, a conscientização não identifica – como erroneamente se acreditou às vezes – uma mera modificação no plano da consciência, premissa ou condição suficiente para a mudança social (FREIRE, 2003). Pelo contrário, é fruto da luta e se cumpre na dinâmica de ação e reflexão que constitui o jeito propriamente humano de existir (FREIRE, 1987).

Neste sentido, pode ser considerada como a formulação pedagógica da noção marxista de práxis (MAYO, 2008). O percurso de militância no MMC/SC, todavia, nunca é linear ou mecânico, pois se nutre de descontinuidades, paradas e retomadas, transições de um espaço de participação para outro. Especialmente, implica a escolha entre diversas possibilidades, e por isso, também gera ocasiões de conflito (CONTINI, 1997). Minha observação das práticas político-pedagógicas do MMC/SC questiona a centralidade da opressão de classe como elemento articulador das outras expressões de conflitualidade. As militantes do movimento, de fato, se engajam em conflitos com sujeitos diversos (os homens, outras mulheres, as organizações populares, as instituições), em vários níveis (interior, familiar, comunitário, com a sociedade, dentro do MMC/SC) e em relação a diferentes eixos (gênero, complexidade cultural⁸³, modelo de desenvolvimento, ecologia). Às vezes, vislumbrar o risco do *conflito* ou tê-lo já experimentado pode induzir à renúncia ao compromisso, pelo medo de uma desestabilização pessoal ou uma quebra de relações significativas (Ibidem). Mas o conflito, além de representar notáveis expressões de problematidade, tem um indubitável valor político-educacional. A educação que se identifica com a conscientização e a decifração crítica do mundo, de fato, exige pagar o preço da busca, da luta, da transgressão (GADOTTI, 2003). Em particular, em uma sociedade marcada pelas relações de opressão e pelo colonialismo, uma educação deste tipo promove a desobediência e a participação na construção de alternativas (Ibidem). Para minhas interlocutoras, é a orientação à relação, o cuidado afetuoso para com o mundo que, mesmo não constituindo em si a garantia de uma resolução, permite viver os conflitos sem reduzi-los aos seus componentes aniquiladores e destrutivos, mas como uma via para a *transformação* da situação humana na direção do empoderamento, do dinamismo e da criatividade (CONTINI, 1997). O percurso de compromisso no MMC/SC, de fato, nasce e se desenvolve em um tecido de relações significativas, se expressa em uma consciência cada vez mais lúcida da interdependência constitutiva dos seres humanos e um esforço permanente de articulação das instâncias egocêntricas e heterocêntricas (BERTIN, 1995), que conduz as militantes do movimento a viver a transformação de si e a

⁸³ Enfrentarei o tema da complexidade cultural mais detalhadamente no último capítulo.

transformação do mundo em termos profundamente interconexos.

Neste capítulo, usarei de forma mais consistente os dados de campo, e especialmente as narrações das histórias de vida, que me proponho a ler valorizando sua densidade “impessoal”. Putino (2006) sublinha que a associação com elementos abstratos, que se realiza no sentido comum, impede que se colha a acepção positiva do termo “impessoal”, que reluze plenamente no espaço da política. O termo indica uma dimensão que, mesmo não se traduzindo em objetividade, não se refere a traços puramente individuais ou modos de sentir circunscritos, “che non è né del tutto io, né del tutto l'altro o l'altra, ma siamo noi e la realtà vivente in cui si vive insieme⁸⁴” (BUTTARELLI, 2009, p. 136). Ler as narrações das histórias de vida a partir desta perspectiva conduz a problematizar a absoluta centralidade do “eu” narrador, que é importante, mas não mais do quanto o são as conexões, os processos compartilhados e os contextos tocados e evocados na narração (CIMA, 2012b). Significa reconhecer que as mulheres, falando de si, falam do mundo, a partir da posição particular que elas ocupam (ZAMBONI, 2009). Neste sentido, as histórias que transcrevo se configuram como “histórias políticas”⁸⁵.

4.2 ORGANICIDADE: CIRCULARIDADE EDUCATIVA E ESPAÇOS PEDAGÓGICOS NO MMC

A dimensão educativa, seja ela intencional ou não intencional, é transversal ao MMC/SC inteiro, sendo que todas as instâncias em que se articula em vários níveis (as assembleias, as coordenações, os coletivos nacionais, estaduais, regionais e municipais) e todos os momentos em que se desenvolvem suas propostas (encontros, cursos, reuniões, manifestações, debates públicos) constituem espaços de co-construção de aprendizagens sociais, práticas, linguísticas, simbólicas, reflexivas, éticas, cognitivas, teóricas, político-técnicas, culturais, etc (GOHN,

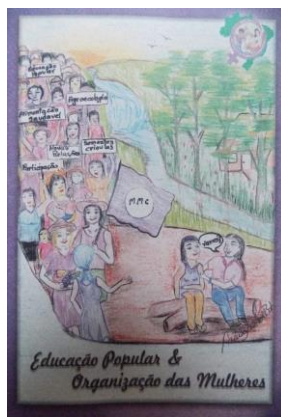
⁸⁴ Que não é nem totalmente eu, nem totalmente o outro ou a outra, mas somos nós e a realidade vivente em que se vive juntos (tradução minha).

⁸⁵ Para esta expressão sou devedora à professora Antonia de Vita.

2011). Alguns contextos, porém, expressam uma função político-pedagógica mais explícita. É o caso, por exemplo, do coletivo estadual de formação, que se ocupa em interpretar as necessidades educativas dentro do movimento, em planejar iniciativas formativas, em monitorar sua realização e implementação, em um diálogo constante com as formadoras, os grupos de militantes e as coordenações. Entre outras responsabilidades específicas, o coletivo elabora o material informativo: o boletim⁸⁶, as cartilhas⁸⁷, os panfletos, os livros e as brochuras e atualiza o site do movimento: www.mmcbrasil.com.br.



Fotografia 1 – Informativo, livro, cartilhas, panfleto



Fotografia 2 – Cartilha

⁸⁶ Atualmente é impresso a cada quatro meses, tem seis páginas e publica artigos de interesse do movimento, mas também poemas, fotos, testemunhos e sugestões práticas para as agricultoras como o calendário lunar e as receitas para a preparação de pratos ou remédios naturais.

⁸⁷ Trata-se de livros de comprimento variável, que propõem temas de discussão. São muito utilizados no trabalho dos grupos de base, sendo escritos em uma linguagem simples e próxima à realidade vivida pelas mulheres agricultoras. Oferecem sugestões sobre a mística e os cantos e organizam os conteúdos prevendo certo número de leitoras. As cartilhas são frequentemente elaboradas em colaboração com pessoas que não participam do movimento, mas que são competentes a respeito da temática apresentada.

Além disso, em sinergia com as diferentes coordenações do MMC e frequentemente junto com outras entidades, o coletivo tem a função de projetar cursos⁸⁸ e encontros de formação. Os cursos duram vários meses ou até alguns anos e são articulados em etapas geralmente concentradas nos finais de semana e seguidas por fases de formação na unidade de produção, segundo o princípio pedagógico da “alternância” de períodos-classe e períodos-comunidade (RIBEIRO, 2010). Os encontros, pelo contrário, são mais breves e duram normalmente poucos dias.

A metodologia e o conteúdo e tudo mais têm que ser adequados com o nível e a capacidade de compreensão dos diferentes níveis que têm dentro do movimento [...]. A formação para lideranças mais preparadas é de uma forma, lá na base então tem que ser [de outra forma...]. Nós temos a formação de quadros. Se é no campo da produção, nós chamamos de monitoras [...]. Então tem quem se dedica mais às plantas medicinais, quem se dedica mais às sementes crioulas. [... As monitoras] recebem capacitação, tanto técnica dentro da linha agroecológica, como também no campo ideológico [...]. No movimento fazemos formação aqui (no Centro de Formação Maria Rosa), em nível de estado, mas depois geralmente se faz em todas as regionais, num processo multiplicador, não é de repasse, mas multiplicador: que multiplica o que é feito lá nos municípios (da entrevista de Justina).

No MMC nós trabalhamos com a dimensão não formal da educação, então quando no movimento a gente fala em educação, a gente tá falando [...] da conscientização, de como as mulheres se educam

⁸⁸ Entre os cursos frequentados e citados pelas minhas interlocutoras, destaco o curso de “Promotoras Legais Populares”, realizado junto com o Departamento de Políticas para as Mulheres do município de Dionísio Cerqueira; o curso “Realidade Brasileira” proposto pelos movimentos sociais da *Via Campesina*; o curso de “Educadoras Populares” e as oficinas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas organizados autonomamente pelo MMC/SC.

[entre si ...]. A gente tenta respeitar alguns princípios da metodologia da educação popular: respeitar os saberes das mulheres, valorizar os saberes das mulheres [...] e como que esses conhecimentos vão se aprimorando, melhorando ou se construindo diferentes no processo de formação [...]. Por exemplo, no Programa de Recuperação, Produção e Melhoramento de Sementes [...] foi pensado de ter um grupo que tenha uma formação mais teórica [...]. A partir do que as mulheres sabem, por exemplo de como produzir tomate [...], como que nós podemos melhorar esse conhecimento? Porque que o tomate está pequeno? Então vamos estudar um pouco o que é que existe nesse solo, como que se produziu esse tomate, de onde que veio a semente desse tomate e aí entra a questão da teoria e da prática. Então [...] as mulheres vão melhorando a sua produção [...], elas conseguem ter novos conhecimentos teóricos e também práticos, porque aí entre elas também há troca de conhecimento (da entrevista de Catiane).

Justina e Catiane se referem às oficinas do Programa de recuperação, Produção e Melhoramento de Sementes Crioulas de Hortaliças, de que analisarei a dinâmica pedagógica mais detalhadamente no próximo capítulo. Suas reflexões, todavia, são úteis para esclarecer alguns critérios metodológicos gerais, que inspiram a oferta de todos os tipos de cursos no MMC/SC:

- A gradualidade e a diferenciação das atividades formativas, à luz da necessidade de partir sempre da leitura do mundo dos sujeitos educacionais e do seu saber feito de experiência, mas com o intuito de favorecer uma compreensão mais crítica e aprofundada da realidade (FREIRE, 2003).

- A ligação entre formação técnica e formação ideológica. Parafraseando Freire (2006) pode-se dizer que a agroecologia não equivale simplesmente à introdução mecânica e neutra de um novo pacote tecnológico, mas implica uma opção política. Nesta perspectiva, cada unidade de produção é ao mesmo tempo uma unidade pedagógica (Ibidem).

- A problematização de uma perspectiva centrada exclusivamente na transmissão dos saberes. A realização das oficinas, de fato, mais do que a uma repetição de conteúdos, é baseada na “multiplicação” – uma dinâmica aberta, onde as descobertas, as respostas e as perguntas surgidas nos contextos locais agem de volta sobre a metodologia, enriquecendo-a e reformulando-a (SANTOS, www.ctorio.org.br).

O movimento organiza cursos e encontros de formação em nível municipal, regional, inter-regional, estadual e nacional. Os que envolvem mais do que um município ou que são destinados às coordenadoras, são realizados habitualmente no Centro de Formação Maria Rosa, uma importante estrutura do movimento que deve seu nome a uma líder cabocla da Guerra do Contestado⁸⁹.

Teve uma administração popular aqui e nessa administração nós conseguimos fazer com que, com a mobilização e o reconhecimento da luta das mulheres, o prefeito cedesse esse terreno em concessão de uso [...]. Com a doação do terreno conseguimos através de doações de muitas formas – mais de entidades financiadoras, uma ligada à Igreja católica, outra à Igreja luterana – conseguimos construir esse prédio [...]. Então esse espaço aqui foi uma conquista do movimento pelo reconhecimento do trabalho, e ele foi construído com a doação de entidades, mas também com muitas arrecadações a partir das mulheres que fazem parte do movimento [...]. Comporta aqui cem pessoas, cento-cento e dez [...], tem, como você viu, cozinha, refeitório, dormitório, um auditório para encontros, uma biblioteca [...]. Então vêm grupos menores, vêm grupos maiores, e esse espaço aqui ele serve para formação, reuniões e encontros, para o MMC, mas também para os outros movimentos que são próximos a nós, a *Via Campesina*, o movimento sindical, rural, urbano, as pastorais sociais, mas também, para que possamos sustentá-lo, [...] a gente aluga também

⁸⁹ Para uma discussão sobre a Guerra do Contestado, ver o subcapítulo 3.2.1.

para outros grupos [...]. É um espaço bastante importante, porque aqui as mulheres trazem alimentação, se elas têm crianças elas trazem as crianças com elas, enfim, é um espaço bastante propício para, dentro da realidade das mulheres agricultoras, camponesas poderem participar (da entrevista de Justina).

Situado na cidade de Chapecó, na região Oeste de Santa Catarina, o Centro de Formação Maria Rosa é sede da secretaria estadual do MMC e da secretaria da região Sul, que reúne os estados de Santa Catarina, São Paulo, Rio Grande do Sul e Paraná. Hospeda também as reuniões da coordenação estadual e da direção executiva. A biblioteca a que se refere Justina, compreende um banco de sementes criada no contexto do Programa de Recuperação, Produção e Melhoramento de Sementes Crioulas de Hortaliças, e um arquivo do MMC/SC realizado em cooperação com o Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (CEOM) de Chapecó.

Em alguns casos se prefere descentrar a atividade formativa, realizando-se os cursos diretamente nos municípios, seja para ir ao encontro das exigências das agricultoras – que nem sempre podem se afastar das unidades de produção – seja para reforçar o trabalho de base. Neste sentido, em vista das celebrações dos 30 anos do MMC/SC – que foram realizadas no 30 de abril e no 1 de maio de 2013 – foi proposto um processo de reflexão compartilhada sobre a trajetória do movimento. O mutirão, de duração de um ano, era orientado para revitalizar o compromisso dos grupos de base – especialmente nos lugares em que sua presença tinha se enfraquecido – e para reafirmar a luta histórica das mulheres em consonância com as transformações da sociedade (GASPARETTO; COLLET, 2013).

Com esse objetivo, o coletivo de formação elaborou e distribuiu duas cartilhas com o título “Movimento de Mulheres Camponesas: 30 anos de história e conquista, reafirmando a luta camponesa e feminista. Mutirão de organização e trabalho de base” (2012), que previam a realização de quatro encontros. Como se explicita na primeira cartilha, de fato: “entendemos que a melhor forma de darmos continuidade à nossa história e à nossa missão é fortalecer nossa organização, nos encontrando, estudando e partilhando nossas experiências” (p.3). Também foi

elaborada a cartilha “Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina. Uma história de organização, lutas e conquistas” (2008). Através de cantos, sugestões para a mística, perguntas-estímulo, fotos, testemunhos, estas cartilhas auxiliavam cada grupo a percorrer as passagens mais significativas da história do MMC em Santa Catarina, incentivando as participantes a refletir sobre seu lugar neste caminho e sobre as aspirações e necessidades que as motivam a dar continuidade a seu compromisso.

A importância de animar constantemente o trabalho nos grupos de base e de reforçá-lo em particular em alguns momentos se funda na consciência de que eles constituem o coração pulsante de toda a atividade político-pedagógica do MMC/SC. Ou melhor, pode-se dizer que o MMC – em Santa Catarina como em outros lugares – nasceu justamente de um grupo de base, quando em Nova Itaberaba umas mulheres começaram a se encontrar para discutir sobre suas dificuldades e tentar transformar a realidade segundo seus desejos. Hoje os grupos de base representam a unidade mínima do movimento e são espalhados em todo o território estadual e federal. Eles reúnem mulheres ligadas por relações de amizade ou de vizinhança. Os encontros são realizados nas casas das participantes ou, mais frequentemente, nas estruturas da comunidade, onde ocorrem também as festas e as celebrações religiosas. Geralmente cada grupo de base é coordenado por duas mulheres que têm que organizar as reuniões, convidar as companheiras, predispor o material para o debate (livros, cartilhas, informativo, mística, etc), preparar adequadamente o lugar do encontro e garantir uma boa realização, distribuindo as tarefas entre as participantes.



Fotografia 3 – Reunião do grupo de base da comunidade São José (município de Anchieta)

Duas experiências políticas podem contribuir para iluminar a prática dos grupos de base: os círculos de cultura nascidos no Movimento de Cultura Popular (MCP) e introduzidos por Freire no seu método de alfabetização-conscientização, e os grupos feministas de autoconsciência.

O MCP e as campanhas de alfabetização que adotavam o método freiriano visavam subverter a educação dos adultos a partir das renomeação das palavras usadas para designar os vários elementos da prática educativa e impregnadas de significados domesticadores. Assim, as palavras “classe”, “alunos”, “professores”, “aula”, “programa” eram substituídas por “círculo de cultura”, “participantes dos grupos de discussões”, “coordenadores de debates”, “diálogo” e “situações existenciais” (BEISIEGEL, 2010). Freire (1967) descreve nestes termos a atividade nos círculos de cultura:

Instituíramos debates de grupo, ora em busca do aclaramento de situações, ora em busca de ação mesma, decorrente do aclaramento das situações. A programação desses debates nos era oferecida pelos próprios grupos, através de entrevistas que mantínhamos com eles e de que resultava a

enumeração de problemas que gostariam de debater. “Nacionalismo”, “Remessa de lucros para o estrangeiro”, “Evolução política do Brasil”, “Desenvolvimento”, “Analfabetismo”, “Voto do Analfabeto”, “Democracia”, eram, entre outros, temas que se repetiam, de grupo a grupo (p.103).

Nos grupos de base, assim como nos círculos de cultura, os temas-geradores sugeridos pelas coordenadoras e codificados pelas cartilhas são formulados à luz de um conhecimento íntimo do universo existencial dos sujeitos educacionais (Ibidem). O diálogo em torno de temas de relevância vital tem o fim de identificar associações com problemas mais amplos e de pôr à luz seus nexos constitutivos. Desta forma, os grupos de base promovem a passagem de uma visão fatalista da realidade para uma atitude crítica, que é ao mesmo tempo efeito e condição da sua transformação (Ibidem).

Além disso, mesmo não se remetendo explicitamente aos grupos feministas de autoconsciência, os grupos de base compartilham alguns aspectos deste heterogêneo e não linearmente teorizável *quantum* de práticas (FRAIRE, 2002), desenvolvido especialmente nos EUA e na Europa, entre o final da década de sessenta e os anos setenta. Em particular compartilham: o trabalho em pequenos grupos compostos somente por mulheres e a prática da discussão a partir de experiências pessoais. A dimensão dos pequenos grupos é muito importante porque permite às mulheres que se coloquem uma diante das outras sem hesitações e mistificações, favorecendo a expressão também de mulheres menos socializadas às práticas de participação, geralmente inibidas pelas dinâmicas de hierarquização que caracterizam facilmente os espaços maiores (FRABOTTA, 1976). Os encontros entre mulheres nascem da exigência de procurar ressonância de si na autenticidade das outras, superando o vínculo com o mundo masculino (LONZI, 2010) e o tenaz costume feminino de se pensar a partir do homem, em termos a ele funcionais (SARTORI, 1996). A discussão, de fato, tem o fim de estimular as participantes a refletirem e compartilharem a própria experiência pessoal, movendo-se a partir “da un vissuto vissuto, con tutto quello che ha di determinato e da un vissuto ancora da vivere (il

desiderio), mai l'uno senza l'altro⁹⁰” (MURARO, 1996, p.20; *itálico no texto*). Segundo Maria Mendes, da coordenação do MMC do estado da Bahia, de fato, são dois os elementos fundamentais no trabalho dos grupos de base:

Primeiro: valorizar o nosso trabalho, quem eu sou, que é que eu faço, porque que eu faço, a minha comida, a minha produção. Eu preciso estar consciente de que isso é importante na minha vida, e através disso começar a valorizar a colega, a companheira, a vizinha, e começar a entender que juntas nós podemos mudar [...]. Segundo passo: nós precisamos entender, na sociedade que a gente vive, qual é o tipo de violência que a gente enfrenta: o machismo, o patriarcado (trecho gravado em ocasião do I Encontro Nacional do MMC/Brasil).

O primeiro efeito da prática de se reunirem entre mulheres é o reconhecimento de si mesmas como sujeitos e seres humanos completos (LONZI, 2010). Mas falar de si, das próprias necessidades, desejos, contradições, violências, não se traduz na procura de uma ilha feliz ou de uma válvula de escape que sirva para aceitar com mais resignação a realidade cotidiana (FRABOTTA, 1976); nem implica um recuo intimista ou narcisista (MURARO, 1996). Ao contrário, a comparação, a análise e a generalização de percepções e experiências pessoais contribuem para revelar a raiz social e política do próprio mal-estar, antes censurado pelo silêncio e reduzido à sua dimensão individual (FRAIRE, 2002). Desta forma, o saber ver e interpretar contradições vividas em primeira pessoa se torna uma via para devolver a verdade do mundo ao próprio mundo e inaugura algumas modificações de si que envolvem a realidade, com a qual toda mulher está em uma relação constitutiva (ZAMBONI, 1996).

Como para as experiências de autoconsciência, também para os grupos de base, porém, coloca-se fortemente a questão do como levar o próprio saber para o mundo e afetar o real (LIBRERIA DELLE DONNE

⁹⁰ De uma vivência vivida, com tudo aquilo que tem de determinado *e* de uma vivência ainda a ser vivida (o desejo), nunca um sem o outro (tradução minha).

DI MILANO, 1998). Na dinâmica político-pedagógica do movimento, a leitura do mundo que as mulheres elaboram nos grupos de base, através das instâncias de intermediação, influencia as decisões, as tomadas de posição e as lutas propostas em nível mais amplo e é, por sua vez, influenciada por elas. O MMC nomeia esta dinâmica “organicidade”. Esta identifica a ligação existente entre os diversos componentes em que se articula o movimento que, mesmo tendo características e funções próprias, se coordenam para garantir unidade de pensamento e ação. Durante o I Encontro Nacional do MMC/Brasil, em um discurso de motivação, assim se expressou Sirlei Gasparetto, membro da coordenação nacional e da coordenação estadual do MMC/SC, a respeito da organicidade⁹¹:

Agora a gente está chegando em um momento que nos aproxima do final desse primeiro encontro, que é o início de uma continuidade nos nossos estados, então todo o clima que tem que mexer em nós agora é: como é que isso que a gente está vivenciando aqui nós vamos construir nos nossos estados? E isso não é algo tão simples. Será que esse coração volta para o estado com ânimo novo? [...] Deu para entender nesses dias que a gente está num movimento de mulheres camponesas do Brasil? [...] Como é que a gente constrói, fortalece e dá continuidade ao MMC lá onde a gente vive, lá na comunidade do interior de cada município dos vinte e três estados que estão aqui? [...] Os outros poderão ter outras orientações, outras formas, outras concepções, mas aqui a gente vai intensificar aquilo que é a fonte do MMC do Brasil [...]. Para isso pergunto para vocês: vale a pena construir esse movimento de mulheres camponesas onde a gente vive? Vale a pena ou não precisa mais? Vocês estão dispostas a assumir a síntese discutida, construída aqui nesse encontro, lá onde a gente mora, onde a

⁹¹ Estas palavras se compreendem melhor à luz, por um lado, da extensão continental do Brasil e das profundas diferenças sócio-político-econômicas que atravessam a realidade do campo nos vários contextos regionais; por outro, devido a um diferente nível de organização do MMC nos estados brasileiros, em alguns dos quais existe há poucos anos.

gente vive? [...] Organização é uma estratégia que a gente vai construindo e ela não é igual em todo lugar [...]. Nós estamos aqui em 3.000 mulheres com uma diversidade, com uma pluralidade e com uma centralidade [...]. Igual é a orientação, mas cada lugar tem a sua diversidade, e aí a gente vai se organizando e fortalecendo. Nós temos que criar um coletivo, uma organização forte, uma coordenação profundamente ligada com essa direção nacional, para a gente realizar, construir e tornar práticas as nossas deliberações [...]. Como a gente vai fazer, aí sim é a criatividade de todas nós! (Trecho gravado em ocasião do I Encontro Nacional do MMC/Brasil).

A organicidade então é profundamente ligada à mística, porque expressa o esforço de se permanecer fiel aos problemas e às possibilidades específicas dos contextos concretos em que as mulheres vivem e trabalham, alimentando ao mesmo tempo a inspiração, os sonhos e as orientações que guiam o movimento todo.

A circularidade entre as diversas dimensões do MMC, porém, experimenta com frequência paradas, rupturas e tensões, em muitos casos expressão de uma excessiva institucionalização e hierarquização do movimento. Em particular, se parece mais simples a passagem das propostas das coordenações para as comunidades, são mais complexos os processos que movem de baixo e através dos quais os conteúdos elaborados nos grupos de base incidem na atuação do movimento no nível estadual e nacional. Nesse sentido, o próprio uso das cartilhas parece problemático. Se, por um lado, essas oferecem uma válida orientação para as coordenadoras – especialmente quando elas são pouco experientes – e para as mesmas participantes que, educadas na “cultura do silêncio” (FREIRE, 1987), devem superar barreiras especialmente interiores; por outro lado, as cartilhas são veículo de temáticas pensadas em outro lugar e que, mesmo desenvolvidas em uma linguagem próxima ao cotidiano das participantes e a partir de um conhecimento profundo de seu universo existencial, confinam o debate dentro de esquemas já previstos, em vez de estimular um autêntico percurso de pesquisa comum. Além disso, o próprio Freire criticava o uso de cartilhas na alfabetização dos adultos porque as considerava ferramentas de uma educação domesticadora (BESIEGEL, 2010).

De que forma reforçar a capacidade dos pequenos grupos comunitários para incidir nas instâncias mais amplas do movimento? Como garantir que as reuniões das coordenações sejam ocasião de socialização das propostas construídas a partir de baixo, e não apenas de extensão⁹² de informações, orientações, tarefas?

Ao longo da pesquisa observei que minhas interlocutoras apreciaram muito os grupos focais e os perceberam como verdadeiras atividades do movimento. Seus *feedbacks* se focalizaram particularmente sobre a capacidade dos grupos focais de promover um raciocínio comum, a partir da reflexão sobre vivências pessoais, que, se bem que fundamentais, tinham sido em parte esquecidas.

M: eu também quero agradecer a Mariateresa por ter dado essa oportunidade para nós, para sentar e ficar nos ouvindo aquilo que a gente aprendeu, e dizer que a gente aprendeu também com você muitas coisas boas e espero futuramente aprender mais. Cada companheira prestou um pouquinho daquilo que o movimento ajudou e a gente viu assim algumas coisas que a gente tem que melhorar, mas uma coisa é certa: continuar a luta sempre, sempre vamos melhorar, claro, toda luta produz algum fruto [...]. Portanto nunca vamos deixar de lutar! (Intervenção de Mirian no grupo focal realizado em Anchieta).

Uma metodologia centrada em uma lista de temas-estímulos poderia ser associada às cartilhas para favorecer de forma mais eficaz a elaboração de conteúdos próprios e originais, garantindo ao mesmo tempo algumas orientações para a condução das reuniões? São perguntas abertas, que não têm a pretensão de propor receitas, pelo contrário, nascem do meu desejo de promover um debate.

⁹² Uso o termo polemicamente, em sintonia com Freire (2006), que associa o termo “extensão” à transmissão, à doação messiânica, à manipulação e à invasão cultural.

Gostaria de enfatizar, finalmente, a preocupação muito séria por parte das lideranças em manter uma ligação “orgânica” com a base. Esta preocupação – que encontrei no MMC/SC mais frequente e fortemente do que em outros movimentos⁹³ permeados por uma lógica “masculina” de poder e prestígio – se expressa acima de tudo na determinação das dirigentes envolvidas até em nível nacional para continuar morando no interior, como explica Noemi:

Meu marido já várias vezes falou: “se a gente vendesse, fosse morar na cidade, facilitaria pra você sair e tal”. Mas eu tenho essa compreensão: se eu sair do campo, aí eu vou falar *para* as camponesas, porque eu não falo mais daí a partir do chão que eu piso, então eu tenho que imaginar a vida das camponesas, porque não é mais a minha realidade. Então não faz sentido você sair do campo para ser uma dirigente. A partir do momento em que você sai, você pode prestar assessoria e tal, você não tem mais aquele mesmo embasamento (da entrevista de Noemi).

Permanecer na unidade de produção, apesar dos significativos obstáculos aos deslocamentos e às comunicações, significa muito mais do que decidir viver em um lugar em vez de outro. Implica assumir uma perspectiva a partir da qual ler o mundo, um ponto de vista localizado e parcial que se nutre de relações com as vizinhas, a comunidade, a terra, os animais. Expressa o desejo de se manter perto da vida em seu desdobrar-se e das práticas, fonte de autorização e origem da mística que sustenta o compromisso no movimento:

A burocracia do trabalho administrativo às vezes fazia a gente ficar bastante atrelada a isso, sem parar um pouco para a gente refletir sobre aquele trabalho que está se fazendo, que é um trabalho político. É necessário ir ao encontro das pessoas,

⁹³ Sou grata á professora Viviane Ferreira por esta reflexão.

para que você oxigene sua cabeça, para que você mude suas práticas, para que você recicle. Faz muito bem o cheiro da fumaça do acampamento, passa uma energia muito boa, cheiro de povo, cheiro de acampamento nos deixa melhores, nos faz mais humanos (da entrevista de Rosângela).

4.3 “O MEU SONHO ERA ESTUDAR”⁹⁴. A LUTA DO MMC/SC PELA EDUCAÇÃO FORMAL

Diferentemente de alguns outros movimentos sociais, e em particular do MST, o compromisso do MMC com a educação formal não tem se caracterizado pela reivindicação de escolas próprias e pela elaboração de uma pedagogia específica que guiasse seu funcionamento e orientasse a formação dos educadores e das educadoras que trabalhavam nelas (CALDART, 2004)⁹⁵. Porém, desde o seu surgimento, o MMC/SC sempre lutou por uma educação formal de qualidade, segundo modalidades que mudaram no tempo, adequando-se a diferentes contextos histórico-políticos.

A primeira exigência com que o MMC/SC se deparou no momento da sua constituição foi a de apoiar as mulheres que o desejassem para completar o ensino fundamental e o ensino médio. Como contaram muitas das minhas interlocutoras que hoje têm uma idade superior aos 50 anos, a cultura patriarcal e a própria organização do trabalho agrícola, especialmente no período sucessivo à colonização do Oeste de Santa Catarina, obstaculizava a continuação dos estudos por parte das mulheres que, de fato, concluíam seu percurso escolar depois de apenas três ou quatro anos de frequência.

⁹⁴ Da entrevista de Lucimar.

⁹⁵ No seu livro “Pedagogia do Movimento Sem Terra”, Caldart descreve detalhadamente as razões e as circunstâncias em que surgiu a exigência de lutar pelas escolas do MST e o percurso de formulação e consolidação da proposta político-pedagógica.

Para tu ter uma ideia [...], eu era filha única mulher, tinha três homens, e a gente estava sempre trabalhando na roça e como você sabe, a história de antigamente é patriarcado: os homens mandam, as mulheres obedecem, e o meu pai era muito radical [...]. O meu sonho era estudar [...] e minhas notas eram tudo 9 e 10 [...]. O meu pai dizia assim: “você têm que estudar, meus filhos, você têm que estudar, meus filhos”. Os homens e a mulher não, né? Quando meu irmão mais velho terminou a 4ª série, [...] meu pai logo encaminhou ele para a casa dos meus avós, para ele continuar estudando [...]. Quando chegou a minha vez, ninguém disse: “minha filha, você vai estudar”. Então ali já foi a primeira pedra que eu encontrei, que eu não tive apoio do meu pai para fazer o que eu queria fazer: o meu sonho era estudar. Mas eu nunca, nunca desanimava: [...] um dia eu vou estudar” (da entrevista de Lucimar).

A essas necessidades educativas tentava responder a campanha “Nenhuma Mulher Agricultora Sem Estudar”, construída pelo MMA em colaboração com a Unochapecó. Mesmo a campanha tendo se concretizado por apenas poucos anos, teve o mérito essencial de incentivar as agricultoras a retomar os estudos, recorrendo às possibilidades abertas pelos acordos entre os movimentos sociais e os governos.

Gohn (2011) pontua alguns importantes núcleos em torno dos quais, a partir do final da década de oitenta, se articulou a luta dos movimentos sociais pela educação formal: a universalização da educação de base de qualidade; o acesso à formação superior; a gestão democrática da escola; a melhoria das condições salariais e de trabalho dos professores; a garantia de financiamentos adequados para a escola pública; os direitos dos estudantes referente a taxas, moradias, refeitórios, etc; o combate ao analfabetismo; a educação de jovens e adultos (EJA). As reivindicações dos movimentos sociais nestas áreas tornaram possível a adoção de importantes políticas públicas, concretizadas pela Constituição democrática de 1988, pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 e pelas normas que se seguiram. Concentrar-me-ei especialmente nas medidas legislativas que envolveram mais diretamente minhas entrevistadas.

Muitas delas puderam retomar os estudos que tinham suspenso durante a infância, frequentando cursos de EJA⁹⁶, a partir dos quais tiveram acesso também à formação superior⁹⁷. Neste sentido, assumiram uma importância crucial os programas de concessão de bolsas de estudo integrais e parciais: o Programa Universidade para Todos (PROUNI) relativo às universidades particulares, e o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), além da introdução de novos mecanismos de admissão às universidades – em particular o Exame Nacional de Ensino Médio (ENEM)⁹⁸. O engajamento

⁹⁶ A Educação de Jovens e Adultos no Brasil tem uma longa história que, tendo começado na década de trinta do século passado, foi influenciada pelos acontecimentos político-econômicos do país, que frequentemente favoreceram a subordinação das necessidades dos interlocutores educativos às exigências do mercado. A discussão sobre o EJA assumiu uma nova dimensão com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996, que adotou como sua principal fonte inspiradora a pedagogia freiriana. Fávero (2013) aponta alguns princípios da educação popular que foram assumidos com particular força pela EJA: a afirmação do direito à escolarização e à inclusão; a valorização do aprendizado escolar anterior, e no geral, do saber feito de experiência; a organização de cursos em sintonia com os interesses dos estudantes e com seus compromissos de trabalho, garantindo flexibilidade na frequência; a adoção de uma perspectiva interdisciplinar; o fortalecimento de espaços educacionais externos à escola; a introdução de novas formas de avaliação como a autoavaliação e a avaliação coletiva; a formação específica dos professores.

⁹⁷ É o caso, por exemplo, de Justina Cima, que assim se expressou: “como era um sonho e eu não consegui realizar como te falei [...], então em um determinado momento, com o avanço da luta, com a eleição de um presidente mais popular, foram chegando muitas políticas públicas também na educação. Por exemplo, foram criadas certas facilidades para poder incluir quem não estava tendo oportunidade. Então eu fiz um provão, daí consegui o certificado do ensino fundamental, porque eu tinha até um certo ponto. Depois eu fiz uma matéria de jovens e adultos, depois eu fiz o ENEM e acabei passando e o ano passado [...] consegui uma bolsa no PROUNI e estou fazendo faculdade agora: com 50 [anos] fiz o primeiro semestre e vou chegar aos 60 [anos] completando a faculdade” (da entrevista de Justina).

⁹⁸ Mesmo não existindo um estudo completo que avalie o impacto do ENEM quanto à democratização do acesso à universidade no Brasil, estudos sobre contextos universitários específicos parecem confirmar que o ENEM – junto com as políticas afirmativas para a população indígena e afrodescendente, de baixa renda ou provindo de um percurso de estudos no ensino público – garantiu

dos movimentos sociais levou ainda: ao reconhecimento institucional de escolas por eles criadas e geridas, como o ITERRA⁹⁹ frequentado por algumas de minhas interlocutoras e por seus filhos; à criação de cursos de graduação que desenvolvem perspectivas teóricas relevantes para o contexto do campo, por exemplo os cursos de Pedagogia da Terra¹⁰⁰, e até mesmo de universidades¹⁰¹. As articulações internacionais dos movimentos e das organizações do campo – em primeiro lugar a *Via Campesina* – estabeleceram convênios também com universidades de outros países da América Latina, com o fim de favorecer a mobilidade e aprofundar a formação superior dos militantes. O caso mais emblemático nesse sentido é o da cooperação com as faculdades cubanas e venezuelanas de medicina, onde estudam muitos jovens da *Via Campesina*, entre os quais as filhas de algumas de minhas interlocutoras.

importantes avanços nesta direção (SANTOS, 2011; AMARAL; MELLO, 2012; MORRONE, 2011).

⁹⁹ É uma escola do MST aberta aos estudantes que fazem parte da *Via Campesina* e outras organizações parceiras. Surgiu em 1995 graças à Associação Nacional de Cooperação Agrícola (ANCA) e à Confederação das Cooperativas da Reforma Agrária do Brasil (CONCRAB), com o fim de desenvolver atividades de formação, escolarização e pesquisa com jovens e adultos dos assentamentos da Reforma Agrária (CASAGRANDE, 2006). Em particular, o ITERRA nasceu com o objetivo de garantir uma formação profissional coerente com os princípios político-pedagógicos do MST para os educadores e educadoras dos assentamentos e dos acampamentos do movimento. A escola antes oferecia exclusivamente cursos de ensino médio. Com o passar dos anos, graças à colaboração, em forma de convênios específicos, entre MST, outros movimentos da *Via Campesina* e instituições universitárias, foi possível criar também cursos de graduação.

¹⁰⁰ Trata-se de cursos de graduação instituídos em várias universidades brasileiras graças à mediação do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), um programa criado pelo governo federal em 1998 com esta e outras finalidades. O curso de Pedagogia da Terra do ITERRA é coordenado pela *Via Campesina* juntamente com a Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS).

¹⁰¹ É o caso da Universidade Comunitária da região de Chapecó (Unochapecó).

Dentro das escolas e dos cursos de graduação geridos em colaboração com os movimentos sociais, a oferta formativa e a organização do calendário didático são orientados por princípios específicos. Por exemplo, a Pedagogia da Alternância regula a divisão do período de formação em “tempo-classe” e “tempo-comunidade”. O tempo-classe é o período em que o estudante frequenta os cursos dentro da instituição educativa, geralmente com um regime de residência. O tempo-comunidade é o período que o estudante passa na propriedade familiar e na sua comunidade – ou no seu acampamento/assentamento no caso dos militantes do MST – com a tarefa de experimentar, pôr em prática e problematizar os conhecimentos adquiridos na fase precedente. A Pedagogia da Alternância no Brasil retoma as experiências das Escolas Famílias Agrícolas (EFAs) e das Casas Familiares Rurais (CFRs), sendo movida pela preocupação de favorecer uma ligação mais íntima entre teoria e prática e entre formação profissional e formação geral. Além disso, facilita o acesso à educação por parte dos trabalhadores e das trabalhadoras rurais (RIBEIRO, 2010). Rosângela, que trabalhou no setor administrativo da ITERRA por um ano, descreve detalhadamente o regime de alternância:

Os estudantes ficam setenta e cinco dias na escola e setenta e cinco retornam para o campo, junto com a sua família. Nesses setenta e cinco dias que ele fica com a família, ele vai se envolver nas atividades da própria família, do assentamento, do acampamento [...] mas lá sempre tem alguém da região que acompanha esse jovem [...]. E sempre ele vai para casa com um envelope, dentro do envelope tem uma carta para a pessoa que vai acompanhar ele lá, dizendo o que é que ele tem que fazer. E quando ele vai de volta para escola, ele tem que levar um parecer dessa pessoa [...]. Aí, lá na escola, eles se envolvem em todas as atividades da escola [...], em cada espaço os alunos estão aprendendo e contribuindo nos trabalhos: tanto na alimentação, como na limpeza (da entrevista de Rosângela).

A partir das experiências de Pedagogia da Terra e Pedagogia da Alternância, há cerca de vinte anos os movimentos sociais estão elaborando uma complexa abordagem pedagógica que traz o nome de

Educação do Campo¹⁰². Esta se contrapõe à Educação Rural que, especialmente a partir da década de trinta do século passado, foi proposta pelo governo federal com o fim de formar uma força de trabalho capaz de se adaptar às novas condições assumidas pela produção agrícola, naquele momento atravessada por um processo de modernização e de subordinação ao setor industrial (Ibidem). Partindo do pressuposto que a população do campo fosse atrasada e que precisasse ser encaminhada para o progresso, a Educação Rural funcionou como uma eficaz ferramenta de expansão do capitalismo na agricultura, ao mesmo tempo em que criou um mercado consumidor de produtos agropecuários oriundos de indústrias estrangeiras, especialmente estadunidenses. Esta perspectiva se traduziu na exclusão da população camponesa da discussão sobre suas necessidades formativas e sobre o planejamento das intervenções pedagógicas dirigidas a ela (Ibidem).

De forma oposta, a Educação do Campo, retomando os lineamentos da educação popular, se caracteriza pelo esforço em construir uma proposta político-pedagógica a partir dos sujeitos educacionais e da sua realidade (PALUDO, 2013). Nas palavras de Caldart (2008):

Trata-se de uma educação *dos* e não *para* os sujeitos do campo. Feita sim através de políticas

¹⁰² O Movimento Nacional da Educação do Campo nasceu nos anos noventa graças especialmente ao MST. Em seguida foi oficializada a Articulação Nacional para uma Educação do Campo. Uma data importante nesta trajetória é o 1997, ano em que o MST, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e a Universidade de Brasília (UnB) promoveram o I Encontro Nacional de Educadores e Educadoras da Reforma Agrária (ENERA). Entre as conquistas mais significativas alcançadas nestes vinte anos, lembro a criação em 1998 do PRONERA, ao qual já me referi; e a aprovação em 2001 das Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo. Estas estabelecem, entre outras coisas, que as escolas do campo tenham maior flexibilidade em relação tanto à organização do calendário escolar, quanto à proposta formativa, com a possibilidade de introduzir matérias consideradas importantes à luz do contexto e dos interlocutores educativos.

públicas, mas construída com os próprios sujeitos dos direitos que as exigem. A afirmação desse traço que vem desenhando nossa identidade é especialmente importante se levamos em conta que, na história do Brasil, toda vez que houve uma sinalização de política educacional ou de projeto pedagógico específico, isto foi feito *para* o meio rural e muito poucas vezes *com* os sujeitos do campo. Além de não reconhecer o povo do campo como sujeito da política e da pedagogia, sucessivos governos tentaram sujeitá-lo a um tipo de educação domesticadora e atrelada a modelos econômicos perversos (p.28; em itálico no texto).

A Educação do Campo, então, se distancia do caráter funcionalista da Educação Rural e se afirma como uma educação crítica e humanista, que visa contribuir para a transformação da sociedade a partir de uma perspectiva situada, de sujeitos concretos, que vivem em um contexto específico e em um determinado momento histórico (MURACA; MUNARIN, 2012).

Caldart (2008) pontua três matrizes teóricas principais da Educação do Campo: o pensamento pedagógico socialista e sua reflexão sobre o valor educativo do trabalho e da organização coletiva; a Pedagogia do Oprimido e as sucessivas experiências de educação popular, da qual representa uma das principais concretizações históricas; a pedagogia dos movimentos sociais, que constitui uma formulação teórica mais recente a partir das experiências educativas dos movimentos.

O compromisso dos movimentos sociais confirma o caráter indispensável dos espaços destinados à educação formal e o direito fundamental das classes trabalhadoras de conhecer o que ainda não conhecem; de conhecer mais criticamente o que já conhecem a partir da prática; de conhecer o que contribuíram para construir e que é instrumentalizado contra elas (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 1995). Além disso, esse compromisso promove a elaboração de novas perspectivas teóricas, enraizadas na cultura, nas necessidades e nos sonhos de quem vive no campo e do campo (SOUSA, 2006).

Para avaliar adequadamente a dimensão das oportunidades educativas abertas pela luta dos movimentos e concretizadas durante os

governos do PT – em um percurso não livre de contradições sobre as quais já me detive¹⁰³ –, é preciso considerar o caráter historicamente elitista do sistema educacional brasileiro, ainda marcado pelo seu passado escravista e colonial.

Desta forma, podemos compreender as palavras de Catiane que, referindo-se à oportunidade oferecida pelo MMC/SC para frequentar o curso de Pedagogia da Terra, declara: “eu posso dizer que a partir daí tudo mudou na minha vida”. Depois da conclusão do curso de graduação, de fato, Catiane entrou na coordenação estadual do MMC/SC e prosseguiu os estudos frequentando, sempre graças a uma bolsa de estudo do movimento, um curso de mestrado em Educação nas Ciências. Atualmente está realizando uma pesquisa de doutorado sobre as dimensões político-pedagógicas de um programa de cooperação entre movimentos sociais brasileiros e moçambicanos, do qual é responsável no interior da coordenação nacional do MMC. O movimento, para ela como para outras mulheres, se constituiu como um espaço de autoridade: permitiu-lhe identificar, entre diferentes perspectivas, seu desejo de prosseguir nos estudos; e, ao mesmo tempo, construiu as mediações necessárias para ancorar este desejo no real, apoiando-a concretamente em uma escolha em vários aspectos inédita em relação às possibilidades das jovens do interior¹⁰⁴ (ZAMBONI, 1995).

¹⁰³ Ver subcapítulo 3.7.

¹⁰⁴ A forma como uso o conceito de “autoridade” no decorrer da tese retoma a elaboração proposta pelo feminismo italiano da diferença que aposta em um sentido livre da autoridade, problematizando as interpretações que a identificam com a hierarquia, o poder, a tradição (MURARO, 1995). Na origem dessa confusão, Sartori (1995) situa o pensamento masculino moderno que firmou uma concepção de liberdade como emancipação das relações e confiança na força impessoal da razão. Em particular, Diotima refletiu sobre a autoridade a partir de uma prática política vivida: “a prática da confiança” – a qual já me referi no subcapítulo 1.3.1 – também chamada “prática da disparidade entre mulheres”, nascida diante da necessidade de encontrar uma fonte sexuada de legitimação do desejo feminino. Tommasi (1995) explora a relação entre autoridade e desejo: “a referência à uma pessoa que tem autoridade permite ao desejo fazer uma parte do caminho, e cada crise de autoridade é uma etapa no esclarecimento a si mesmos dos próprios desejos [...]. O desejo, de fato, mesmo sendo uma energia, pode não se efetivar, ficar ilusório, se não existe algo fora de nós que lhe dê uma forma e o eduque, que o faça vir a luz. A pessoa a quem reconheço autoridade é o que,

4.3.1 “O movimento foi uma faculdade de grande valor”¹⁰⁵. Problematizando a educação formal a partir da participação no MMC/SC

Mesmo que a proposta pedagógica dos movimentos sociais não vise substituir a educação formal – pelo contrário a promove, a apoia e a aprofunda de um ponto de vista teórico –, em algumas circunstâncias minhas interlocutoras sublinharam algumas diferenças significativas entre a educação recebida na escola (ou na universidade) e a que foi vivenciada no MMC/SC, caracterizando o movimento como um lugar privilegiado a partir do qual se lê e problematiza a educação escolar e universitária.

Um primeiro elemento enfatizado pelas mulheres envolvidas na pesquisa tem a ver com a dialogicidade entre sujeitos educacionais no interior do movimento:

Z: não tem faculdade melhor do que você viver o que a gente vive dentro do movimento, onde se coloca não o individualismo e sim o partilhar das coisas, onde a gente aprende [junto], uma aprende também um pouco da cultura, da forma de cada uma viver (intervenção de Zenaide no grupo focal realizado em Anchieta).

Zenaide parece julgar a experiência vivida no MMC/SC como mais formativa se comparada com os processos de aprendizagem que se realizam nos percursos universitários e que, geralmente, encorajam a

externamente, corresponde ao meu desejo, que me oferece a possibilidade de ancorá-lo no real: cada autoridade dá pontes para o desejo, consente sua canalização, sua realizabilidade; porém, se a autoridade não é reconhecida no interior de si, não constrói pontes, porque somente o reconhecimento possibilita inventar as mediações que ligam o desejo à realidade” (pp.86-87; tradução minha).

¹⁰⁵ Da entrevista de Adiles.

autossuficiência, atitudes competitivas ou puramente egoístas. “Na faculdade cada um, ele sabe para si, pode ser que tem um que explica para outro, mas é meio difícil e no movimento a gente até receita está se passando” (intervenção de Onorabile no grupo focal realizado em Anchieta). No MMC, as relações educativas são inspiradas pela amizade: um amor recíproco, participativo e libertador, que assume não apenas as necessidades da outra, mas também seus recursos e sua capacidade de dar (GIRARDIa, www.amistrada.net). Esta disposição, porém, não conduz a ignorar as assimetrias. Pelo contrário, o reconhecimento da disparidade entre mulheres é uma prática comum no MMC/SC, que vai para além do respeito por quem exerce responsabilidades de liderança institucionalmente codificadas. Essa postura não é acompanhada de atitudes de menosprezo por si, mas se baseia na afirmação da importância de haver referências femininas como rumo para legitimar o desejo de cada uma de crescer e incidir na realidade (LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, 1998).

Na perspectiva pedagógica do MMC/SC, o estilo de partilha se conjuga com o enraizamento das propostas formativas no universo existencial das militantes, segundo um princípio fundamental da pedagogia popular (FREIRE, 1967): “cada uma vai partilhando a sua experiência e eu acho que é essa partilha que faz a formação da pessoa: [...] é a realidade, não é o estudo em si, mas a experiência da vida, a vivência entre as mulheres” (intervenção de Raquel Nunes no grupo focal realizado em Guarujá do Sul). Deve-se ao pensamento feminino a emergência do valor político da “prática das relações” – entendida enquanto criação de relações de confiança – como condição para a construção de saber, através de uma contínua interrogação do próprio agir (MORTARI, 2003). A passagem das vivências para o saber, porém, é bastante complexa. Para que exista conhecimento, de fato, é necessário que os sujeitos educativos se apropriem conscientemente do tecido de eventos que se desenvolvem em uma condição pré-reflexiva e deem existência simbólica àquilo que de outra forma ficaria na muda imediatez do acontecer das coisas (Ibidem). Em particular, no MMC/SC, são os grupos de base os lugares específicos em que a vivência cotidiana é assumida como objeto de reflexão compartilhada (Ibidem), mesmo que – como já argumentei nesse capítulo – sua função pedagógica nesta direção possa ser potencializada, com o fim de expandir o campo da experiência futura (DEWEY, 1993). Para o MMC/SC, de fato, a experiência não é apenas o ponto de partida, mas também a finalidade da educação:

O movimento oferece essa formação e [...] é uma educação muito maior e mais densa do que as nossas escolas oferecem [...]. É muito válida para o nosso trabalho, o nosso desenvolvimento, porque o que a gente aprende, o que a gente ouve lá, não fica só lá, a gente consegue fazer em casa também, tem uma amplitude no nosso pensamento (intervenção de Raquel Nunes no grupo focal realizado em Guarujá do Sul).

Minhas interlocutoras argumentam também que uma ligação mais íntima entre experiência e educação se reflete em uma maior integração entre as diversas dimensões do saber: “se você vai numa faculdade, lá vai estudar um tema específico e no MMC não é um tema específico: é tudo que envolve a nossa vida como trabalhadoras, como mães de família, como mulheres donas de casa, como agricultoras, de tudo” (intervenção de Mirian no grupo focal realizado em Anchieta). A capacidade de descobrir interações e vislumbrar nexos entre o particular e o conjunto favorece a passagem de uma visão mágica para uma visão crítica da realidade (FREIRE, 1987).

Eu estudei, fiz faculdade [...]. Às vezes, lá onde a gente estudava, mesmo os professores, a gente não se perguntava muitos questionamentos, e depois, como eu comecei a participar do movimento, das reuniões de formação [...] – comecei a participar recém formada – a maneira de você ver as coisas, de você analisar, por exemplo, como que a sociedade é formada [muda], então tu acaba tentando ver o que tem por trás das coisas [...]. Se eu tivesse aprendido muitas coisas antes, eu teria sido melhor no banco escolar, eu acho. Não que não fui bem, fui bem e tudo, mas teria me ajudado mais para ser mais crítica (intervenção de Ângela no grupo focal realizado em Dionísio Cerqueira).

As palavras de Ângela parecem evocar as provocações de pensadoras e pensadores contemporâneos que insistem sobre a necessidade de uma reforma do pensamento que saiba conjugar as

operações de separação e análise – privilegiadas pela modernidade – com aquelas da interconexão e da síntese (MORIN, 2000). O desenvolvimento da inteligência geral e a atitude para contextualizar e problematizar, de fato, não favorecem apenas as competências específicas, mas permitem também se relacionar, de forma melhor, com os problemas fundamentais da atualidade (Ibidem). “Eu para mim, se eu continuasse como eu vivia, eu não ia ter nem noção de como que são as coisas” (intervenção de Zenaide no grupo focal realizado em Anchieta).

A partir de uma comparação entre sua experiência escolar-universitária e a participação no movimento, minhas interlocutoras apontaram alguns elementos que diferenciam a abordagem político-pedagógica do MMC/SC e que julgam como mais relevantes do ponto de vista formativo. Em particular, um estilo de relação entre os sujeitos educacionais que valoriza a interdependência e a reciprocidade sem cair no igualitarismo; uma íntima ligação entre experiência e conhecimento, na qual a primeira se configura como ponto de partida e necessária meta do segundo; a integração entre diversas dimensões do saber como condição para uma visão complexa da realidade que se articula com a intervenção transformadora sobre ela.

A análise destas dimensões interconexas, que ainda vou aprofundar no decorrer da tese, não tem como objetivo sustentar a inconciliabilidade da educação que se realiza no movimento com aquela escolar-universitária, nem a impossibilidade de se concretizarem iniciativas de educação popular nos espaços da educação formal – como às vezes se acreditou. Pelo contrário, esta análise visa apresentar o MMC/SC como um contexto a partir do qual problematizar a educação formal, reconhecendo seu valor irrenunciável, mas também a necessidade de importantes transformações.

4.4 “EU VOU LUTAR ATÉ QUANTO TIVER 100 ANOS”¹⁰⁶: COMPROMISSO NO MMC/SC

Nas palavras das minhas interlocutoras, o percurso de engajamento

¹⁰⁶ Da entrevista de Mirian.

no MMC/SC não tem um único início, mas se nutre de diferentes passagens: fases de maior envolvimento seguidas por períodos de afastamento devido às exigências familiares, às responsabilidades ligadas ao trabalho agrícola, aos conflitos gerados pela militância, a uma compreensão limitada da importância da luta. A participação no movimento, de fato, motiva e requer uma elaboração interior, diferenciando-se do escorrer ordinário dos dias e sendo carregada por um inédito que interroga:

[Fui convidada para participar em um encontro em Chapecó mas] eu fui lá só de enxergar, escutar. Fizemos um seminário com professores de alta classe. Eu me emocionei muito aquela vez lá [...], que até hoje eu não me lembro, porque tu não lembra o primeiro dia, porque você fica tão emocionada, tu acaba esquecendo tudo [...]. Porque assim, você se entusiasma demais, a segunda vez você vai entender (da entrevista de Adiles).

Na narração dos inícios, porém, um episódio em particular é assumido como divisor de águas, como cisão existencial que distingue um *antes* e um *depois*, e que é ressaltado discursivamente por expressões como “depois daí sim, não parei nunca mais” (da entrevista de Lucimar). Esta mudança está associada à aquisição de uma maior consciência política que, nas palavras das narradoras, se tornará sempre mais crítica e profunda. Nesse sentido, a conscientização não é uma premissa para a transformação da realidade, nem se reduz a uma atitude intelectual diante do mundo; ao invés disso, se realiza na dinâmica de ação e reflexão que caracteriza o compromisso no movimento (FREIRE, 1967).

Em alguns casos minhas interlocutoras situaram no início da sua militância um encontro entre mulheres com Luci Choinacki, uma agricultora do então MMA, que em 1986 foi escolhida pelas companheiras para se candidatar às eleições estaduais¹⁰⁷. O trabalho de Luci para a construção de um programa eleitoral compartilhado e

¹⁰⁷ Ver subcapítulo 3.6.

enraizado nas aspirações das agricultoras, de fato, foi muito importante para difundir o movimento para além dos limites do pequeno núcleo que tinha se constituído em Nova Itaberaba, e para incentivar a organização de grupos de base em comunidades rurais até muito distantes entre si, antes no Oeste catarinense e depois em todo o estado de Santa Catarina.

Em outros casos, as entrevistadas se referiram ao convite de uma vizinha, de uma amiga ou de uma mulher da família. O percurso de assunção do compromisso, então, normalmente não nasce de uma convicção teórica, mas de um encontro, uma relação, uma amizade (LUTTE, 2001). Mesmo quando não é identificada nenhuma figura específica na origem da própria participação – como acontece nas histórias das mulheres que contribuíram para a fundação do MMC em uma época em que as organizações do campo começavam a dar os primeiros passos –, minhas interlocutoras evidenciaram a importância do espírito comunitário que se vivia em suas famílias:

O meu pai era um homem muito comunitário. Por exemplo, ele saiu [da sua cidade no] Rio Grande do Sul, aí ele mudou para outra região do Rio Grande do Sul, e ele chegando lá, ele encontrou as pessoas analfabetas e ele tinha tido oportunidade da [escola...]. Então o meu pai acabou sendo um educador popular, ele decidiu alfabetizar todas as pessoas que não sabiam ler e escrever [...]. E ele automaticamente se tornou um líder lá: ele era o que enterrava as pessoas que morriam, era aquele que batizava uma criança que nascia muito mal, se tivesse pessoas doentes que precisavam de uma bênção ele ia confortar [...]. Isso em nós surtiu um efeito bastante grande no sentido da questão comunitária, participativa (da entrevista de Justina).

São as relações, então, a condição para abrir o espaço político, mesmo que a política não se reduza apenas a elas (ZAMBONI, 2009). As relações constituem também o tecido em que se desenvolve o compromisso. De fato, quem se vincula ao conselho de uma guia, se põe em condição de tornar-se, por sua vez, ponto de referência para outras (BUTTARELLI, 1995). Algumas mulheres encarnam de modo peculiar esta capacidade maiêutica e multiplicadora. É o caso por exemplo de

Mirian, que é citada várias vezes pelas suas companheiras como a pessoa que as motivou para a luta, sendo uma liderança muito reconhecida no município. Desta forma, abre-se uma genealogia em permanente, potencial expansão, que movimenta situações e pessoas de certo contexto na direção desejada da realidade (ZAMBONI, 1995):

[Meu filho] hoje ele tá nessa função [política no PT], ele vai para vários lugares, ele disse: “meu Deus, a mãe é a minha referência! Onde eu tô, que eu vejo as mulheres, elas ficam me olhando porque não me conhecem, não sabem quem eu sou, de onde eu vim. Daí eu falo: “você são do movimento?” “Somos”, “a minha mãe também é, ajuda, participa, tá sempre”. “Mas quem que é a tua mãe?” “Ah, não sei se você conhece, a minha mãe é a Rosa”. Daí ah! Muda tudo. “Não, a Rosa é a sua mãe? Mas não é possível! Ela é companheira nossa, você tá em casa, então você pode chegar”. Ele disse: “mãe, é uma diferença! A senhora abre os caminhos para mim! Onde eu tô, num lugar que eu falo que eu sou seu filho” [...]. Então isso me dá sempre muito bem estar, essa alegria assim, porque faz com que eles vejam que o que a gente construiu até agora tá ajudando para a luta deles e para a caminhada deles agora, então não foi em vão que a gente fez essa construção até agora. Eu posso dizer, com 60 anos, que eu tô recebendo essa gratificação de que a minha família recebe elogios [...]. Então essas coisas fazem com que seja uma prova, um testemunho de que você deixou algo por onde passou [...] e quem vai ter essa colheita são os próprios filhos, as netas, os netos, que vão ficar com essa história que a gente fez (da entrevista de Rosa).

Nas palavras de Rosa como nas de outras mulheres, a alegria de se sentirem reconhecidas de forma pública, social, visível (LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, 1998) está ligada à dimensão

impessoal¹⁰⁸ do desejo que mobiliza o agir político, e nasce da constatação de que esse desejo envolve outras pessoas, mesmo elas vivenciando diferentes contingências históricas (ZAMBONI, 1995). A alegria, então, expressa a sensação de viver uma transcendência cheia de materialidade, o infinito na finitude, justamente quando os tons vermelhos do pôr-do-sol começam a colorir sua existência. Trata-se de uma disposição do coração repleta de confiança e coragem. De fato, se, por um lado, impulsiona as mulheres que contam sua história a se vincular com uma dívida de gratidão para com as que as precederam, e a se abrir generosamente para quem chegará; por outro, implica a aceitação que seu desejo poderá tomar rumos imprevistos, encarnado nas vidas de outras pessoas e ligado a novas conjunturas. Porque o que se criou circula no mundo e é do mundo. Mais uma vez nas narrações das histórias de vida se realiza um deslocamento da centralidade do eu para o tecido relacional que as constitui, e que elas alimentam (CIMA, 2012b).

4.4.1 “Igreja e movimentos é uma coisa só”¹⁰⁹: comprometer-se para além de uma visão dicotômica da vida

Desde quando eu era jovem eu participava num grupo de jovens [...], daí eu assumi trabalhos mais da comunidade, de liderança da catequese [...]. Foi nesse tempo aí que surgiu também [...] um trabalho da Igreja, do bispo Dom José, que preparou um grupo para ser agentes comunitários de saúde. Era um treinamento para que eles pudessem trabalhar na comunidade, dessa maneira de atender melhor às pessoas, principalmente as crianças, [sendo] que naquela época tinha um único posto de saúde no município [...]. Eu fui escolhida pela comunidade para ir fazer esse curso [...]. Eu já tinha experiências das plantas, dos remédios em casa, porque os meus pais, as tias, a avó, todos

¹⁰⁸ Remeto-me à introdução deste capítulo para um esclarecimento da acepção com que utilizo o termo “impessoal”.

¹⁰⁹ Da entrevista de Lucimar.

ensinavam, mostravam e usavam [...], mas depois desse encontro e desse curso que a gente fez, a gente ficou uma liderança da saúde na comunidade. E a partir dali, a minha história foi sempre aprofundando, então era juntar sempre o conhecimento científico com o popular que eu já vinha trazendo [...]. Aí foi quando surgiu naquela época a campanha da fraternidade, que era o tema [...] “Saúde e vida”, e a partir da campanha da fraternidade – que foi despertando, foi orientando – surgiu a Pastoral da Saúde. Então esses agentes, essas pessoas que estavam ligadas já, entraram de primeira linha na Pastoral da Saúde, e a partir dali então a gente teve assim todo apoio de fazer acontecer [as coisas...]. Entre essas épocas, surgiu a organização das mulheres agricultoras, porque até ali nós trabalhávamos como agentes da Igreja, como agentes de saúde, de pastoral, sempre ligadas à Igreja, à diocese, à paróquia, e a partir dos anos oitenta começou essa conversa, e em 1983 foi fundado o MMA [...]. Eu entrei junto desde o primeiro encontro que aconteceu em Chapecó [...]. Então, a partir dali eu já me dediquei mais amplamente [...] com a organização das mulheres [...], mas nunca me desliguei da pastoral e da Igreja (da entrevista de Rosa).

Rosa situa o curso de formação para agentes comunitários de saúde como evento chave a partir do qual sua vida tomou uma nova direção. Hoje a casa dela é cercada por um horto medicinal, cujas plantas, colhidas e secadas, são utilizadas para fazer produtos fitoterápicos. Por causa da sua vasta experiência na medicina tradicional, que – como ela mesma esclarece – nutre-se de saber popular e conhecimentos científicos, Rosa goza de muita autoridade. É conhecida como “dona Rosa” não apenas na sua comunidade, mas no estado todo, que percorre de um canto a outro pela sua atividade de formadora do MMC na área da saúde integral e das plantas medicinais¹¹⁰. Como ela, muitas outras mulheres que hoje fazem parte do movimento, começaram seu percurso de militância através do engajamento na comunidade eclesial. Para elas a Igreja e, depois, os

¹¹⁰ Retomarei esses temas no capítulo 5.

movimentos sociais, se configuraram como um espaço fundamental para reconhecer seus desejos, compreendê-los e fazê-los mundo, em uma aventura compartilhada, onde aspirações subjetivas e sonhos comunitários e políticos se articulam e reforçam uns aos outros.

Historicamente, a Igreja foi um âmbito em que as mulheres, nas lacunas dos poderes instituídos, puderam viver seu desejo de participação. Além disso a partir do final da década de sessenta, a Igreja latino-americana foi atravessada por importantes elementos de novidade. A 2ª e a 3ª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizadas em Medellín (Colômbia) em 1968 e em Puebla (México) em 1979, marcaram a tentativa de viver o Concílio Vaticano II a partir do continente latino-americano, originando a TdL. O Oeste catarinense foi atravessado de forma intensa e vivaz por estes ventos de novidade, graças especialmente à presença do bispo Dom José Gomes¹¹¹ e à experiência de grupos de religiosas que deixaram suas congregações para viver nas comunidades empobrecidas das periferias e do campo. Nos anos setenta começaram a surgir e a se difundir as CEBs, os grupos de reflexão, os círculos bíblicos, as pastorais sociais (Pastoral da Terra, Pastoral da Saúde, PJ, PJR, etc) e os cursos de formação para lideranças.

O padre Romualdo me convidou para fazer um curso de teologia popular: uma teologia totalmente diferente da teologia tradicional, vamos dizer, da Igreja tradicional [...]. A preocupação da Igreja era formar lideranças, esse era o objetivo desse curso de teologia. Refletíamos [sobre] a realidade e comparávamos com os estudos bíblicos, sempre à luz do Evangelho. Isso também ajudou a formar muitas lideranças que hoje por exemplo [...] são prefeitos, com uma postura totalmente diferente [dos outros], muito comprometidos com o povo. [...] Hoje são quinze anos depois e você percebe como isso foi realmente importante, acredito, porque a pessoa tem uma outra visão de mundo e de fé comprometida. [... O curso de] teologia

¹¹¹ Remeto-me ao capítulo 3 para uma discussão mais aprofundada sobre o papel de Dom José Gomes na formação e consolidação dos movimentos sociais no Oeste catarinense.

popular durou quatro anos, ele era com assessorias, se chamavam assessores para nos acompanhar, os temas eram pensados por uma equipe, [...os encontros eram] de finais de semana. A gente se encontrava todo mês [...], a gente se deslocava de vários municípios [...]. A idade desse grupo era muito variável, não eram só jovens, nem só adultos [...], isso era a riqueza do grupo, porque tínhamos várias experiências e uns aprendiam com os outros [...], porque tinha muita discussão, tinha muita conversa, tinha muito trabalho de grupo. Se falava da vida, bastante estudo sobre a história da Igreja, a questão de gênero. Trabalhamos muito [...] a questão do machismo [...] dentro da Igreja, o papel do padre, o papel das mulheres na Igreja, a reprodução do machismo dentro da Igreja, [...] o preconceito com os indígenas a partir da [...] ocupação do Oeste pelos imigrantes [...]. Foi a partir dali também que me ajudou muito para que depois eu tomasse a decisão de realmente trabalhar no movimento social, como trabalho efetivo (da entrevista de Rosangela).

Como Rosangela, muitas outras mulheres com quem me relacionei ao longo da pesquisa me contaram sobre terem tomado parte das experiências de leitura popular da Bíblia, nascidas para promover uma exegese encarnada dos Textos Sagrados, não essencialista, capaz de suscitar ressonâncias e oferecer orientações para os percursos comunitários e pessoais das participantes. Entre as várias práticas desenvolvidas a partir dos anos setenta nos círculos bíblicos, minhas interlocutoras citam especialmente a reinterpretação das figuras femininas da Bíblia (GEBARA; BINGEMER, 1987). Rute, Mirian, Ester, Judite, Débora e outras começavam a ser redescobertas como heroínas identificadas com o povo, que, usando “o máximo da inteligência” (da entrevista de Mirian) e desafiando prescrições moralistas, tinham lutado pela sua libertação. Nos anos seguintes, as teólogas feministas questionarão os traços masculinos implícitos nas imagens de Deus da TdL (GEBARA, 1997) e o caráter teleológico do projeto revolucionário do “Reino de Deus” como solução político-religiosa definitiva, a favor da valorização de salvação mais cotidianas, terrestres, provisórias (GEBARA, 2000). Porém, naquela fase estas novas propostas de exegese tiveram o mérito de desmistificar as projeções masculinas na construção

e interpretação das personagens bíblicas, primeiramente da mãe de Jesus, e de gerar leituras inéditas, que possibilitavam nas fiéis formas alternativas de espelhamento, para além dos clássicos cargos de serviço e subalternidade ao protagonismo masculino.

Sabe-se que a TdL foi muito perseguida tanto pelas hierarquias católicas, quanto pelos poderes internacionais incomodados pelos processos de transformação inaugurados pela sua ação de educação e organização política das classes populares. Hoje, em um Brasil dominado por igrejas evangélicas de procedência estadunidense, a TdL é uma maneira minoritária de viver o cristianismo. No Oeste catarinense, todavia, sua herança continua sendo muito atual e operante.



Fotografia 4 – XI Encontro Estadual das CEBs

Frente da Catedral metropolitana de Florianópolis, um grupo de fiéis da diocese de Chapecó comemora o início do XI Encontro Estadual das CEBs: as bandeiras do MMC, do MST, da Pastoral da Juventude, da Pastoral da Criança, da Pastoral da Saúde e do Movimento das Mulheres Urbanas revelam uma ligação ainda muito viva entre movimentos, pastorais sociais e CEBs.

A sintonia entre movimentos sociais e Igreja se mostra também nas trajetórias existenciais das mulheres que participaram da pesquisa. Muitas continuaram a se envolver como agentes de pastoral, catequistas, ministras da Palavra e da Eucaristia, apesar das críticas por parte de

instituições e pessoas que aderem a uma visão dicotômica da vida (POTENTE, 2006). Rosângela, por exemplo, reclamava frequentemente da posição de alguns companheiros, que achavam impossível conciliar fé cristã e militância nos movimentos, e que por isso – segundo ela – não conseguiam compreender que existe “algo mais que a matéria”. Lucimar, por sua parte, me contava ter sido duramente contestada pela sua comunidade, quando, depois de dezesseis anos como catequista e ministra da Palavra e da Eucaristia, começou a participar e assumir cargos de responsabilidade no MMC. Era acusada de abandonar a religião e de trocá-la pelo movimento, mas para ela “Igreja e movimentos é uma coisa só”. De fato, por um lado o engajamento social e político dá substância à fé, na cotidianidade da vida; por outro lado, a fé ilumina, sustenta e orienta as práticas.

Durante a celebração da Páscoa, em abril de 2012, pude participar de uma celebração presidida por Rosa e outra mulher da sua comunidade. Rosa tinha se ocupado também do ofertório composto por comida e remédios fitoterápicos, frutos do trabalho do MMC/SC. Desta forma, Rosa vivia e convidava a viver a liturgia da Páscoa como momento para rememorar um percurso de libertação, vivido sim em termos transcendentais, mas também profundamente concretos, ordinários e encarnados nas experiências do movimento.



Fotografia 5 – Celebração da Páscoa (município de Chapecó)

O fato de ver duas ministras no altar na noite de Páscoa teve um efeito muito incisivo sobre mim. Despertou-me para a força com que – para além das vias institucionais e das possibilidades legitimadas pelo direito – o desejo de “ser aqui”, de pronunciar a própria palavra, pode expressar práticas de impaciência místico-política, que apressam o agora com criatividade (POTENTE, 2012).

4.4.2 “O povo mesmo foi botando em prática a custo de luta”¹¹²: outros espaços de compromisso

Como a Igreja, também os sindicatos rurais constituem um espaço no qual as mulheres começaram a reconhecer seu “desejo de política”¹¹³. Nos anos da “transição democrática” o sindicalismo atravessou uma fase de reconsideração profunda de sua identidade e sua missão em relação à classe trabalhadora empobrecida pelo modelo econômico que tinha se imposto com a ditadura militar¹¹⁴. Neste período, a sindicalização da mulher se firmou como batalha central.

As mulheres não podiam ser associadas ao sindicato, elas eram dependentes dos maridos, eram os homens que eram associados no sindicato e os sindicatos eram muito atrelados ao governo na época ainda. Aí, com essa história de pensar uma nova forma de sindicalismo mais combativo, mais lutador, as mulheres se organizam e também dizem: “não, nós também queremos ter o direito de nos associar ao sindicato e discutir o que que a gente

¹¹² Da entrevista de Delci.

¹¹³ Uso a expressão desejo de política para evidenciar que o compromisso não nasce das condições objetivas de forma determinista, é algo mais em relação à necessidade (ZAMBONI, 2009).

¹¹⁴ Remeto-me ao subcapítulo 3.5.4 para uma discussão aprofundada sobre a conjuntura econômica e as transformações vividas pelos sindicatos urbanos e especialmente rurais.

quer na agricultura, o que plantar, como plantar, para onde vai o dinheiro da produção e tal”. Ali as mulheres se reúnem e a primeira reivindicação é esta questão de poder ser associada ao sindicato (da entrevista de Noemi).

Depois da sua fundação, o MMA também assumiu a luta pela sindicalização das mulheres, e nos primeiros anos de atividade se concentrou especialmente na reivindicação de direitos para as trabalhadoras rurais¹¹⁵. Neste quadro, os sindicatos estavam entre os sujeitos externos mais ativos na promoção da organização autônoma das mulheres, tanto é que muitas de minhas interlocutoras entraram em contato com o MMA através dos sindicatos.

Na verdade, assim, minha primeira militância começou no sindicato. Eu fui escolhida a líder das mulheres na comunidade, então a partir dali que eu conheci o movimento, que o próprio sindicato teve um período que ele fez muito essa entre-ajuda, de ajudar organizar o movimento. Então eu recebi um convite do sindicato para ir para uma atividade de formação das mulheres (da entrevista de Noemi).

No decorrer dos anos, a relação entre MMA e sindicatos rurais continuou sendo intensa, mas nem sempre harmoniosa: muitas militantes do MMA transitavam de um espaço de participação a outro, e algumas delas ocuparam cargos de responsabilidade e gestão nos sindicatos.

A gente assumiu a diretoria do sindicato, também

¹¹⁵ Ver subcapítulo 3.6.

foi um período bom assim, que a gente conseguiu trabalhar várias questões, mas, como te falava hoje de manhã, com bastante repressão também, porque na época até então nenhuma mulher tinha assumido a direção, tipo, ser coordenador. A gente assumiu a diretoria por quatro anos e de lá para cá a gente sempre praticamente ficou [...] na diretoria, agora estou no conselho fiscal, fiquei um tempo no setor de finanças (da entrevista de Melânia).

Hoje esta relação ocorre de forma diferente nos municípios envolvidos na pesquisa. Em Anchieta o SINTRAF, o MMC e outros sujeitos coletivos (o MPA, o PT, a cooperativa Asso) cooperam há anos na promoção da agroecologia e especialmente na recuperação das sementes crioulas. Mesmo eu tendo registrado, em algumas ocasiões, a tendência do sindicato para se apropriar das contribuições femininas, as militantes do MMC gozam de reconhecimento público por parte de seus companheiros enquanto figuras-chave deste percurso compartilhado que, graças à Festa Nacional das Sementes Crioulas¹¹⁶, tornou Anchieta um ponto de referência no Brasil todo. Também em São José do Cedro e em Guarujá a ligação entre MMC e sindicatos é muito positiva e se baseia na partilha de espaços (as reuniões da regional de São José do MMC se realizam na sede do SINTRAF); no envolvimento em projetos comuns (a promoção de uma cooperativa de compra coletiva local em São José) e na atuação de funções de responsabilidade no sindicato por parte de mulheres do MMC (por exemplo, em Guarujá, Rosane é membro da coordenação do MMC e presidente do SINTRAF; Fátima e Melânia fazem parte da direção do sindicato em São José). Nos outros municípios, a relação entre sindicatos rurais e MMC é mais problemática. A propósito da realidade de Dionísio Cerqueira, por exemplo, Ângela de Deus destaca alguns aspectos importantes:

[Os sindicatos] estão perdendo o papel

¹¹⁶ Ver subcapítulo 5.3.

fundamental deles, a gente vê em outros lugares também como é, a gente acompanha algumas coisas [...]. Eu vou te mostrar uma coisa aqui que me chamou atenção [...]: o dia que foi feita a entrevista¹¹⁷, ela (a assistente social do SINTRAF) me deu [isso...] (me mostrando um panfleto). Agora você leia, leia esse aqui: [se você se associa ao sindicato] ganha desconto, ganha um cartão que ganha desconto [...]. Então agora veio da FETRAF¹¹⁸ nacional [a orientação de que] eles têm que organizar o núcleo das mulheres da FETRAF. Meu Deus, mas nós já temos uma organização no município, porque eles querem organizar outro grupo de mulheres se são as mesmas mulheres? [...]. Eles não ligam, tem uma atividade das mulheres e eles às vezes não me ligam¹¹⁹ [...]. É isso que eles querem: que a gente se desestruture, que a gente se desestruturando, eles: “ah o movimento está enfraquecido, temos que organizar as mulheres”. Tu me entende? [...] A luta aqui foi puxada pelas mulheres, pelo movimento das mulheres, não foi só deles! Eu tô assim indignada, não por mim, que eu não participei na luta aqui¹²⁰, mas para as mulheres que participaram (da entrevista de Ângela de Deus).

Ângela se refere à crise que atinge os sindicatos na conjuntura política que se estruturou, em particular, depois da vitória dos governos populares do PT. A proximidade ao governo e o uso dos recursos que

¹¹⁷ Ângela está lembrando de um dia em que passamos da sede do SINTRAF depois de ter feito uma entrevista na rádio local.

¹¹⁸ Federação Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura Familiar.

¹¹⁹ Ângela é coordenadora do MMC no município de Dionísio Cerqueira, então ela é a primeira pessoa a ser contactada quando o MMC é convidado para uma atividade compartilhada.

¹²⁰ Ângela se mudou faz poucos anos no município de Dionísio Cerqueira.

provêm dele, em muitos casos, resultaram em uma redefinição de suas práticas políticas, e uma moderação de suas batalhas a reivindicações assistenciais (CASELLA, 2012). Estas criticidades não concernem apenas aos sindicatos, mas a todas as organizações populares (Ibidem), tanto que, durante uma conversa nossa, a assistente social do SINTRAF lamentou um enfraquecimento do MMC na luta por direitos¹²¹. A outra questão que Ângela destaca é a concorrência do sindicato em relação à base do movimento. A rivalidade se expressa especialmente através do desconhecimento da luta das mulheres e da apropriação indébita das riquezas que essa luta vem gerando¹²².

Encontra-se uma atitude parecida ou até uma verdadeira desvalorização das práticas, lutas e conquistas das mulheres também nos movimentos sociais mistos, como o MST e o MPA. “Eles (os militantes do MST) até são contra esse movimento de mulheres, eu posso falar de boca cheia, porque eu moro num assentamento [...], porque cada um tem a sua política, eu acho [...]. Se você bota um assunto, eles nem param para escutar” (da entrevista de Delci). O MMC é visto com suspeita pelos outros movimentos camponeses, mesmo que com eles colabore no interior da *Via Campesina*, porque – pelo menos nos estados do Sul – é o único movimento autônomo de mulheres ligadas ao contexto rural¹²³. Apesar disso, muitas militantes do MMC fazem parte de outros movimentos sociais, por exemplo, Fátima e Melânia são envolvidas também com o MPA, e Delci e Zelinda participam do MST e vivem em

¹²¹ Concorro com esta análise, mas considero o “enfraquecimento” o indicio positivo de uma fase de radicalização do agir político do MMC. Voltarei a esta questão mais aprofundadamente no capítulo 5.

¹²² Ao pronunciar as palavras que transcrevi, Ângela estava pensando em um episódio específico: o I Encontro das Agricultoras da Região Sul, organizado pelo SINTRAF em novembro de 2012 em Constantina (Rio Grande do Sul). O encontro tinha sido promovido para comemorar as vitórias dos sindicatos a respeito dos direitos das trabalhadoras rurais. Eu mesma participei do evento e fiquei notavelmente surpresa pelo fato de o MMC ter sido citado rapidamente, mesmo sendo a organização de mulheres agricultoras mais importante e ativa nos estados do Sul.

¹²³ Lembro, a este propósito, que nos estados do Nordeste é muito ativo o MMTR/NE.

um território da reforma agrária¹²⁴. Delci passou um longo período em acampamento, e depois em um assentamento coletivo situado em Água Doce, antes de se mudar para o assentamento de São José do Cedro, onde atualmente mora. A existência dela e da sua família foi muito marcada por estas vivências, sobre as quais ela falou longamente durante a entrevista:

Nós fomos ocupar [uma terra] que era dos Caldato¹²⁵ [...]. Naquela época, se tinha um grupinho – que daí era mais difícil que nem hoje –, se tinha um grupinho conversando, que eles viam que eram sem-terra, já comunicavam à polícia¹²⁶ [...]. Daí ocupamos essa terra, ficamos um tempo lá [...], fizemos barraco, fizemos uma roça, foi derrubado um pouco de mato, os homens derrubaram o mato, daí nós plantamos milho, feijão. Daí eles mandavam nos parar, mas nós dizíamos: “não, nós queremos terra para assentar famílias e para ter no dia-a-dia o pão na mesa” [...]. Daí um dia de tarde, às 6 horas da tarde, veio um homem de São Miguel, que ele era mediador – se ele sabia uma notícia, ele vinha logo avisar – [...]. Ele disse: “é para vir amanhã 6 horas, eles (os policiais) estão ali com os ônibus e vão tirar vocês daqui, vão fazer despejo” [...]. Nós ficamos mesmo das 6 horas da noite até outro dia de manhã, ninguém dormiu aquela noite, porque a gente estava aflita, pensando que tinha que enfrentar eles [...]. Nós vimos os homens descendo lá no morro. Na época eu tinha os três filhos mais velhos, o mais novo deles estava com 5 anos [...]. Daí quando [os acampados] ficaram sabendo que iam vir, eles foram e derrubaram um pau grande na estrada, para

¹²⁴ Depois da morte do marido, Zelinda teve que se mudar para a cidade, mas manteve uma ligação muito forte com o assentamento, no qual vive boa parte da sua família.

¹²⁵ Uma família de Palma Sola.

¹²⁶ No Brasil ainda havia a ditadura militar.

eles não chegar com os ônibus até onde que nós estávamos no acampamento [...], mas daí eles pularam aqueles paus e foram a pé [...]. Os homens foram fazer a barreira em frente e discutiram, se apedrejaram, [...os policiais] cutucavam com as baionetas para amedrontar. E daí saímos bastante machucados, que daí soltaram bombas (de gás), daí mataram o finado Olivio Albani [...]. As mulheres ficaram cuidando dos filhos mais perto do acampamento. Daí era um choro, as crianças diziam que iam matar o pai [...]. Durou desde 6 horas da manhã que chegaram até às 11 quando a polícia acalmou, viu que não conseguia tirar-nos, desistiram e foram embora. Levaram quatro presos e um morto também. Na época acho que tinha umas 150 famílias [...]. Depois que deu confronto, ia dar processo, daí nós íamos ficar [esperando] cinco anos [...] uma área grande que desse para assentar todos [...]. Mas daí depois [as famílias] foram saindo, foram desistindo porque tava muito demorado embaixo de lona, daí muitos acharam difícil [...]. Eu até duas, três vezes desisti, eu ia lá na casa do meu pai, porque daí às vezes faltava alimentação [...]. Daí eu chegava lá na casa do meu pai e falava e ele dizia: “não filha, a Reforma Agrária faz mais de vinte anos que está engavetada, do tempo de Getúlio Vargas [...]. Daí o povo mesmo foi botando em prática a custo de luta, foi ocupando terra”, que eles dizem invasão de terra [...]. Eu tenho muitas lembranças: [...] sempre chovia bastante [...], tinha tipo meio um banhado [...], daí tu não ficava bem, tu tinha que mudar o barraco para outro lugar [...]. A mudança de um lugar para outro a gente fazia de noite [...]. Tu tinha só panela, os pratos e a roupa que tu usava no dia-a-dia. Daí tu tinha que levar aquilo de noite, lona, cama [...]. Daí tinha uns grupos: uns trabalhavam na saúde, outros trabalhavam na parte da alimentação, outro trabalhava na parte da higiene, da segurança, da limpeza [...]. Daí eu e o meu marido também távamos de liderança, ele saía fazer arrecadação, ele ia nas outras comunidades, nos assentamentos, arrecadava alimentação e daí trazia para o acampamento, era dividido em partes iguais para as famílias [...]. Nós ficamos acho que um ano

e pouco, daí nos mudamos e fomos na São Luiz 2, que é Palma Sola [...]. Daí quando saiu essa área lá em Água Doce [...] fomos assentados.

Existem muitos estudos relevantes que analisam as dimensões educativas do MST e descrevem o período do acampamento como uma fase crucial na construção da subjetividade “Sem Terra”¹²⁷. Os anos do acampamento – com certeza os mais duros e precários – são lembrados por quem os vivenciou com saudade, por causa das intensas ligações comunitárias que permitem experimentar. Muitas vezes, todavia, são origem de traumas, justamente pela exposição a condições de extrema vulnerabilidade que eles implicam. Delci, por exemplo, me contava que passou por episódios de depressão toda vez que, depois do assentamento da sua família, verificavam-se novamente circunstâncias que lhe remetiam à memória os deslocamentos doloridos e imprevistos.

Zelinda, que ao contrário de Delci, não viveu muito tempo em acampamento, também sempre se comprometeu no MST com grande paixão. Por exemplo, contribuiu na fundação da Coperoeste¹²⁸, realizando um trabalho essencial de mediação com as famílias de assentados, apavoradas pelos riscos que o empreendimento requeria que fossem assumidos. Graças a esta experiência, nos últimos anos, Zelinda promoveu a criação de uma cooperativa de compra local, que permite aos pequenos agricultores de São José do Cedro vender seus produtos diretamente aos consumidores.

As experiências comunitárias, as lutas pela Reforma Agrária, a aspiração à dignidade dos trabalhadores e trabalhadoras rurais envolvem intimamente minhas interlocutoras. Nas suas narrações aparece frequentemente o orgulho de fazer parte de uma história de organização

¹²⁷ A produção brasileira e internacional neste campo é realmente vasta. Menciono somente “Pedagogia do Movimento Sem Terra” (Caldart, 2004), o ensaio mais articulado e conhecido.

¹²⁸ Quanto à produção nos territórios da Reforma Agrária, a Coperoeste constitui sem dúvida uma referência nacional.

popular que, mesmo com muitos limites, tem criado condições de vida mais decentes para todos, especialmente para os excluídos.

Todavia, percebi também sofrimentos e frustrações nas palavras de muitas mulheres, até quando elas ocupam lugares de responsabilidade dentro dos sindicatos, dos movimentos sociais e das cooperativas de produção, especialmente quando não podem contar com relações fortes e politicamente relevantes com outras mulheres. Observei, por exemplo, que a significativa estruturação e hierarquização que caracteriza o MST, às vezes, obriga a uma penosa alternativa as militantes que querem incidir nas decisões e nas práticas do movimento: ou elas aderem, de forma mimética e subordinada, a um ideal masculino de afirmação, ou assumem uma posição marginal, não tendo força simbólica suficiente para abrir a realidade a outras possibilidades. As mulheres que resistem a esta alternativa, em muitos casos, desapegam-se da política ou reinvestem suas energias em outros espaços¹²⁹. Em alguns casos, portanto, a vontade de se engajar prioritariamente ou exclusivamente no MMC nasce de uma condição em que o intenso desejo de participação é acompanhado da consciência da ineficácia da própria presença e atuação política – especialmente quando são expressões de uma *diferença* – em lugares dominados por um simbólico masculino¹³⁰. O MMC, mesmo não sendo alheio às contradições da estruturação e hierarquização¹³¹, parece ser um contexto mais adequado para fazer vir à luz esta *diferença* e torná-la operativa e geradora.

¹²⁹ Refleti sobre este assunto antes de tudo graças à minha relação com Rosângela e às consequências que ela exerceu no desenvolvimento do meu percurso de pesquisa. Sentindo seu sofrimento a respeito do contexto da secretaria estadual do MST e percebendo meu desconforto com algumas lógicas de poder, decidi desviar meu projeto de indagação, me concentrando sobre o MMC, em vez do MST, como tinha previsto no começo.

¹³⁰ Voltarei a essas reflexões no capítulo 5.

¹³¹ Para a discussão desta questão, ver os próximos subcapítulos.

4.4.3 “Um pé na administração e um pé na base”¹³². Política de movimento e política institucional

A presença e o protagonismo das mulheres nos espaços de poder e decisão foi desde o começo uma preocupação central do MMC/SC. Além disso, o movimento sempre achou importante apoiar candidatos e especialmente candidatas que, na política institucional, pudessem levar adiante batalhas próximas à sua sensibilidade.

[Logo em seguida à sua fundação] o MMA faz o debate da necessidade, não da importância, da necessidade da participação política das mulheres nos espaços de poder e principalmente nos espaços da Assembleia Legislativa, nas Câmaras de Vereadores, na Câmara dos Deputados, e aqui no estado também se consolidava naquele momento o PT. Então foi um momento em que fizemos um grande debate no estado e que foi lançada a primeira candidata mulher [...]. Dentro de diversos nomes, então a Luci Choinacki foi escolhida pelo movimento para ser candidata a deputada estadual [...]. A campanha da Luci foi muito feita a partir dos grupos de base do movimento, da CPT [...]. Então esse apoio também acabou garantindo em 1986 a eleição da Luci Choinacki (da entrevista de Justina).

Já lembrei que o trabalho de base realizado por Luci Choinacki foi muito importante para difundir o MMA nos anos sucessivos à sua constituição. Além disso, durante sua longa trajetória de engajamento, Luci sempre tentou propor nos espaços institucionais as questões mais importantes debatidas nos movimentos sociais, colocando-se como figura de mediação entre estas duas realidades. Por exemplo, entre outras responsabilidades, na legislatura passada coordenou a Frente Parlamentar pelo Desenvolvimento da Agroecologia e da Produção Orgânica.

¹³² Da entrevista de Rosa.

Como Luci, outras mulheres do MMC/SC viveram a experiência da candidatura, geralmente no PT. Algumas de minhas interlocutoras fizeram parte, por períodos mais ou menos longos, do governo municipal, exercendo também funções de certa relevância. Por exemplo, durante minha pesquisa de campo, Marilene foi eleita pela terceira vez no município de Dionísio Cerqueira e foi nomeada Secretária de Assistência Social. Logo depois de sua primeira vitória eleitoral, respeitando os compromissos assumidos durante a campanha, Marilene impulsionou a constituição do Departamento de Políticas Públicas para as Mulheres, que se firmou como uma realidade de referência não apenas em Dionísio mas em todo o estado de Santa Catarina. O processo que permitiu a instituição do Departamento contou com a colaboração de diversas organizações da sociedade civil – pastorais sociais, associações e movimentos de mulheres – protagonistas, nestes anos, da idealização de diversos projetos compartilhados. Alguns destes projetos trazem as marcas do compromisso do MMC: além de múltiplos cursos de formação¹³³, por exemplo, o projeto de uma horta urbana orgânica envolveu treze famílias que, graças à comercialização de seus produtos, superaram a condição de pobreza e se tornaram independentes da Bolsa Família; outra iniciativa foi a cozinha comunitária, que se endereça prioritariamente aos trabalhadores e trabalhadoras urbanos, aos quais oferece, a preços econômicos, refeições preparadas com produtos oriundos da agricultura familiar. Um dos elementos centrais destas atividades é a eliminação ou a redução de mediações no processo de comercialização dos produtos alimentares, a favor da criação de ligações mais diretas entre produtores e consumidores, da consequente redução dos custos e da garantia de acesso a produtos orgânicos até para as faixas da população com baixo poder aquisitivo.

Mesmo não faltando experiências positivas de cooperação entre movimentos sociais e administrações locais, todavia, as lógicas que governam a política partidária e institucional geram, frequentemente, sentimentos de estranhamento até nas mulheres que se sentem atraídas pela possibilidade de se dedicarem a esta forma de política. Um trecho da entrevista de Ivanete expressa bem essa ambivalência:

¹³³ Já citei o curso de Promotoras Legais Populares, do qual participaram algumas das mulheres envolvidas na pesquisa.

Eu nunca fui candidata porque o meu esposo sempre é candidato, já é a quarta vez que ele vai [...]. E várias pessoas do movimento, do sindicato, sempre falam que é para eu ser candidata, mas eu não posso ser até que ele é, não pode ter dois na família candidatos [...]. Eu sinto que as pessoas têm preconceito contra a mulher candidata, preconceito e discriminação, e outra coisa: eu acho a política muito suja, que as pessoas compram e vendem votos, então não é da minha. Eu, se fosse candidata, eu não ia comprar nem um voto, mesmo que eu fizesse só o meu. Se querem votar para mim porque eu mereço ou porque eu tenho capacidade de representar as mulheres, representar minha comunidade, minha região, mas assim, se é para comprar votos, nunca vou ser eleita para alguma coisa [...]. Então, por isso que eu não tenho vontade de ser, porque aqui o povo está mal acostumado, os candidatos compram os votos e os eleitores pedem dinheiro, pedem coisas. Então eu não concordo com isso [...]. As pessoas perguntam: “esse ano tu podia ser candidata!” e eu falo: “não vou ser, não!” Quem sabe um dia, não sei! (da entrevista de Ivanete).

Como outras companheiras suas, Ivanete não sente que seu desejo de se candidatar é reconhecido e apoiado pelo marido, e especialmente por outras mulheres que, sobretudo quando não se envolvem em nenhum tipo de participação, exercem seu direito de voto de maneira subordinada às decisões da família. Ivanete denuncia também a compra e venda de votos, prática muito difusa no Oeste catarinense, e que envolve também os partidos da esquerda e candidatos ligados aos movimentos sociais. O próprio mecanismo das cotas femininas, frequentemente propagado como a panaceia da exclusão das mulheres dos cargos de gestão, aparece problemático nas palavras de Noemi:

Eu não concordo que as mulheres sejam usadas, colocar o nome delas para serem candidatas para puxar votos para um homem [...]. Com essa história das cotas é obrigatório 30% das mulheres [...]. Então se você não tem duas mulheres, você não

pode colocar quatro homens. Aí então se veem obrigados, às vezes fazem por obrigação, então colocam o nome de uma mulher para que os belos e formosos possam ser candidatos e puxar votos. Então assim, aquela mulher vai ajudar a fortalecer a candidatura de um homem [...]. Isso tá muito presente ainda na sociedade, no sindicato por exemplo colocam tantas mulheres na diretoria do sindicato porque a assembleia sindical aprovou isso de que tantas mulheres têm que estar na direção do sindicato, mas daí bota para quê? Para suplente do suplente do suplente do suplente, onde nunca vai ter oportunidade para nada [...]. Essa é uma das questões que a gente avalia muito: da participação política da mulher na sociedade, mas de fato estar presente nas discussões, ter vez e ter voz, não como figura decorativa (da entrevista de Noemi).

As cotas para as mulheres então não constituem em si uma garantia de uma maior relevância do agir político das mulheres dentro das instituições; pelo contrário, prestam-se facilmente a instrumentalizações, que, às escondidas, reproduzem a histórica identificação dos homens com o poder. A questão da participação das mulheres na política institucional, então, não pode ser posta banalmente em termos numéricos “quante donne ci sono? Quante donne mancano? Possono bastare?”¹³⁴ (BANDOLI, 2009, p.74). Ângela destaca outras criticidades substanciais:

A gente luta pelo que a mulher precisa de espaço e participação na política, e isso é uma das lutas do movimento, eu também concordo. Só que muitas vezes, a gente é tomada pelo poder, não sei se vou saber te explicar [...]. A política envolve de certa maneira o poder, não é a palavra ganância, mas o poder [...]. Ao invés de ser uma participação na política em favor do coletivo, se vai muito pela

¹³⁴ Quantas mulheres há? Quantas mulheres faltam? São suficientes? (tradução minha).

valorização própria [...]. Então se distancia da sua base, da vivência das mulheres [...]. Tu perde a missão do movimento, aquele anseio que se tinha por lutar [...]. É um espaço das decisões, mas chega lá e se depara que não é, você tem limites, tem acordos [...]. Sim, muitas políticas em favor das mulheres, mas assim, eu tenho uma impressão: tipo, a Marilene e a Elaine, que é vereadora, chegaram até ali, mas não vão fazer milagres. A transformação que a gente quer, elas não vão conseguir fazer [...] porque envolve muitas coisas [...]. Daí: “você vai falar [mal] do governo popular? Do governo bom que temos hoje? [...] Você vai bater de frente? Não pode, porque é o PT!” [...]. Se for no estado, vão, porque é outro partido. Mas [quando é com o governo municipal...] “não podemos falar das coisas erradas [...], nós temos que conversar, [...] não vamos bater de frente!” [...]. O próprio Conselho de Saúde, por exemplo, que o movimento participa, é um espaço de discussão, mas é discutido o que o governo quer [...], vota-se em favor, não se questiona, se você questiona, você tá contra o governo (da entrevista de Ângela de Deus).

As contradições que Ângela traz à tona não dizem respeito apenas ao MMC ou às mulheres, mas em geral à situação de muitos militantes dos movimentos sociais que decidem se dedicarem à política institucional. Primeiramente, Ângela se debruça sobre os limites do poder, argumentando que as mulheres que procuram o poder para “a imediata potência do fazer” (BUTTARELLI, 1995) se chocam frequentemente com obstáculos estruturais que impedem a realização das transformações que elas desejam. O poder, de fato, não tem toda a lucidez e a capacidade que normalmente se lhe atribui, pois é preocupado sobretudo em se manter (MURARO, 1995) e, por isso, seu agir é movido muitas vezes pela evitação dos conflitos, por procedimentos distributivos e criação de alianças de conluio (SARTORI, 2009). Ângela lamenta também um enfraquecimento da instância crítica e desconstrutiva no interior da câmara municipal, nos espaços institucionais a ela ligados (o Conselho de Saúde) e até por parte dos movimentos sociais. De fato se, por um lado, a afirmação de governos guiados pelo PT, tanto no nível local quanto nacional, tornou possível a definição de medidas legislativas em sintonia com as reivindicações das organizações populares; por outro

lado, a necessidade de manter a harmonia para com “governos amigos” desencorajou o envolvimento dos movimentos sociais com problemas de caráter estrutural, que ficaram, na prática, não resolvidos¹³⁵ (CASELLA, 2012). A criação de uma nova *elite* política se traduziu também na migração de muitos líderes das organizações da sociedade civil para a política institucional e, no âmbito dos movimentos, se seguiu um processo de estruturação e centralização do poder (QUERMES, 2012).

Apesar de Ângela identificar com profunda lucidez os limites do poder, e mostrar uma inusual disponibilidade para assumir um conflito que é penoso – especialmente para quem viveu a oposição feroz aos movimentos populares por parte dos governos conservadores –, ao mesmo tempo ela reconhece como válida e fundamental a luta por uma presença mais eficaz das mulheres nos espaços de decisão. Em geral, muitas das minhas interlocutoras expressaram o desejo de se ocuparem de política partidária e institucional e, aquelas que se candidataram pelo menos uma vez, lembram-se da experiência em termos muito positivos, mesmo quando não foram eleitas:

Eu me conto muito vitoriosa [mesmo não tendo sido eleita] por que eu achei que [durante a campanha eleitoral] eu tive a oportunidade de visitar muitas famílias no município, porque quando eu fui candidata eu pensei assim: primeiro eu vou visitar toda a minha região, daí eu peguei toda a área do assentamento e as comunidades do interior. Eu fui casa por casa, eu conversei com todo mundo, onde eu pude eu coloquei o papel do movimento, informativo, jornal do movimento, até eu fiz assinaturas em vários locais, colocava o trabalho do movimento, o trabalho das plantas medicinais. Então eu não fiz só uma campanha política, eu fiz uma campanha para agroecologia no mesmo tempo, eu consegui usar o espaço da política para implantar o movimento de mulheres em vários locais (da entrevista de Lucimar).

¹³⁵ O caso da Reforma Agrária nesse sentido é emblemático.

Qual é então a passagem simbólica que permite manter uma atitude crítica a respeito do poder, sem que esta se torne menosprezo ou estranhamento? Como se concilia a confiança na política institucional com a suspeita quanto à convicção de que ela represente o lugar por excelência para promover transformações efetivas? A resposta que Lucimar e outras como ela dão a estas perguntas reside na forma com que elas vivem seu engajamento na relação entre movimentos sociais e instituições políticas. Não consideram o MMC como um espaço menos político do que outros. Não percebem descontinuidade ou separação entre a participação no MMC e na política institucional. Pelo contrário, é justamente do MMC e das relações que nele constroem, que elas trazem legitimação para estar também em outros contextos com sabedoria, e para estender para estes contextos as discussões que se originam no movimento.

Eu nunca e nem um momento eu me senti assim uma política desligada da classe trabalhadora [...]. Todo tempo desses anos que eu ajudei na administração, no poder público, eu coordenava o trabalho com as mulheres, na secretaria da assistência [social...], mas eu sempre tava [com] um pé lá na administração e um pé lá na base. Então para mim foi uma experiência assim que mostrou que a gente tem condições de fazer sim as duas funções, que uma função é ligada à outra. Agora só fica desligada da base, desligada lá do seu grupo, aquela parece que ela se situa mais lá dentro. Se você quiser fazer a tua tarefa só lá dentro do gabinete e não sair no chão, é diferente. Agora, a minha luta não foi essa: a minha experiência foi que você tava lá e tava lá junto com a base (da entrevista de Rosa).

Para Rosa o lugar da “política prima¹³⁶” (GRAZIANI et al., 1996) é o MMC, pois é nele e através dele que se tecem relações que contrastam

¹³⁶ “Política prima” é uma expressão do feminismo italiano da diferença. Cito o “Sottosopra Rosso” (1996) onde se conta sua origem. “Um dia, na Libreria delle Donne di Milano, se apresentou a presidente de uma grande cooperativa de serviços e nos disse: «pediram-me para me candidatar à Câmara municipal da

com o individualismo e valorizam a interdependência; que se procuram criativamente soluções inéditas para problemas comuns; que se praticam com inteligência e afeto gestos e ações que permitem ao mundo ficar em pé e mais decente (Ibidem). Rosa não entrou sozinha nos territórios do poder. Mesmo sentindo – como dirá logo em seguida –, desde o começo de seu percurso na câmara municipal, o peso do preconceito para com ela, que é negra, camponesa, mulher e, ainda, naquela época, nova para a política institucional, Rosa se relacionou com o poder sem ser absorvida por ele e sem ser marginalizada pelas suas lógicas, pois ela ganhava força simbólica de um lugar *outro*, nutrido de relações e práticas femininas.

A paixão política de Rosa nasceu nas CEBs, nas pastorais sociais e nos movimentos sociais e sucessivamente, por alguns anos, se orientou também à política de partido. Mesmo sendo mais raros, há casos de mulheres que viveram um percurso inverso: se aproximaram do MMC

minha cidade. O que me aconselham a responder? Eu gostaria de aceitar, mesmo sendo mais interessada no trabalho da cooperação. Mas sempre pensei que é preciso se comprometer politicamente». Respondemos a ela: «Aquilo que você está fazendo como presidente da cooperativa já é política, melhor, é a política sem a qual a outra, como funcionaria? Você e suas colegas contrastam o isolamento e o individualismo, inventam respostas aos problemas comuns, dão o exemplo da vantagem que se tem em colaborar, e assim vocês fazem sociedades, fazem mundo. Como dizem as filósofas de Diótima, ‘dão à luz o mundo’». Ela escutou e concordou, mas tinha uma objeção: «Entrando na Câmara municipal, poderia fazer valer as exigências da cooperação, que os administradores ignoram ou descuidam porque é um mundo que não conhecem». «Mas porque são vocês que têm que se apresentar a eles? É mais justo que eles venham até vocês, que fazem a política primeira, enquanto eles fazem uma política subordinada, pela sua eficácia, à sua» [...]. A presidente da cooperativa achou boa a ideia da ‘política primeira’, e concordou que, na justa ordem das coisas, não era ela que devia esperar ser recebida pelo vereador, mas ele (ou ela) que tinha que discutir com a cooperativa sobre os problemas da população que precisava de assistência. Antes de se despedir, a presidente comentou: «Muitas e muitos que fazem política primeira, não a consideram assim, e então se subordinam aos políticos ou, vice-versa, os ignoram por menosprezo da política. Vocês deveriam comunicar para eles seus raciocínios, que acho justos». Assim, ganhou força a ideia de um Sottosopra, onde teríamos feito conhecer o nome da política primeira àquelas e àqueles que a fazem, mas também aos políticos com o pê maiúsculo, porque é uma descoberta que os envolve em primeira pessoa” (tradução minha).

depois de terem assumido uma responsabilidade na administração da cidade:

A primeira vez que a Claudete se candidatou a vereadora ela se propôs a ajudar o movimento no que ela pudesse [...], não financeiramente, mas [...] no sentido de ajudar buscar formas de se trabalhar melhor o que o movimento pretende trabalhar com as mulheres, [...] ajudar a tocar o movimento, fazer com que funcione, montar programas, trabalhos para entidades [...], buscar recursos para cursos [...]. Ela não é agricultora, mas ela é filha de agricultores, o pai e a mãe dela são agricultores, ela se criou na roça, ela saiu a partir do momento que ela decidiu estudar [...]. Dentro do município a gente trabalhou três anos um programa chamado vida saudável, a gente iniciou fazendo uma pesquisa no posto de saúde, vendo [...] quais eram as doenças que mais estavam prejudicando a população no município. A partir disso, a gente juntou os cinco problemas principais e a gente tentou fazer um trabalho em todas as comunidades, a gente passou comunidade por comunidade, por três anos, e cada ano a gente juntou um tema [...] e mostrou uma forma de que se pode viver melhor, de que se pode viver bem. [... A Claudete] ajudou a montar desde o começo o programa Vida Saudável. Ajudou com propostas, ela se botou à disposição com o carro dela a levar as mulheres, porque o movimento não tem condições financeiras, levando em formas também de palestra na medida em que ela podia ajudar, para a gente ir para as comunidades, ajudou o movimento em busca de outras entidades que tenham a mesma visão que o movimento tem [...], ajudou com divulgação, às vezes tinha algum encontro, ela ajudava até com programa de rádio, colocar aviso no rádio, jornal, ela sempre colocou, ela dava ideias, dicas, qual a melhor maneira de você fazer, de você conseguir chamar atenção [...]. Então ela ajudou em várias maneiras [...], ela foi uma influência de uma certa forma muito importante (da entrevista de Zenaide).

O compromisso concreto de Claudete Jung em todas as iniciativas e propostas do movimento, de que fala Zenaide e que eu mesma constatei durante minha pesquisa, mostra que seu interesse pelo movimento não é instrumental à manutenção do poder. Esse interesse, pelo contrário, nasce da vontade de aprender da “política prima”, do reconhecimento que a política institucional depende desta para a sua eficácia (GRAZIANI, Francesca et al, 1996) e do desejo de enraizar a própria atividade enquanto vereadora na realidade das mulheres que moram e fazem política no território.

4.5 “A AUTONOMIA SE CONSTRÓI MUITAS VEZES COM CONFLITOS”¹³⁷: CONFLITOS INTERIORES

Mostrei que o desejo de política nasce e se desenvolve dentro de relações, não apenas entre mulheres, mas também entre diversas comunidades de engajamento que, juntas, leem a realidade e praticam as vias que intuem para transformá-la em direção ao seu melhor. Como já mencionei, este tecido relacional é tudo menos um terreno pacífico, sem opacidades e sombras. Pelo contrário, é constantemente atravessado por diversas expressões de conflito.

Na vida das mulheres que encontrei durante a pesquisa, a adesão a uma escolha de militância implica como necessária consequência o reconhecimento e a assunção de conflitos em vários níveis. Os conflitos interiores, por exemplo, são uma dimensão, nem sempre facilmente reconhecível, a qual se referem algumas de minhas interlocutoras e que Catiane descreve com particular intensidade:

Essa questão da construção da autonomia, ela se constrói muitas vezes com conflitos, diferentes formas de conflitos, o conflito interior também, porque você sai de um lugar de comodidade para

¹³⁷ Da entrevista de Catiane.

construir algo diferente. Já não se acomoda mais, não se contenta mais com aquilo que se tem [...]. Tem alguns padrões [...] e o conservadorismo é muito forte [...], até que ponto você está sendo livre para escolher o que você quer ou não quer? E até que ponto você está sendo obediente a um padrão? [...] Essa questão de que as mulheres têm que casar para ter filhos, de que não se deve ter muitos namorados, então tudo isso aí a militância foi me trazendo e isso foi um conflito tanto comigo quanto com a minha família. Quando tu começa a ter algumas atitudes diferenciadas de como era antes, ou não mais obedientes 100%, tu começa a fazer as coisas que você imagina serem melhores para ti, que eu vou ser feliz assim e que a minha liberdade e a minha autonomia me permitem a isso [...]. Então isso também foi um conflito que em um primeiro momento também gera conflito pessoal, porque se até então você pedia permissão, ou comunicava, ou pedia conselho para a família, para dizer o que é que você vai fazer, e aí você começa a tomar algumas decisões sozinha, então também vai dando conflito pessoal. Tem horas que a gente para e diz: "tá, eu não era essa dez anos atrás, hoje quem é a Catiane?". Então, por mais que todo processo tem mudanças, claro que dez anos atrás e hoje eu não seria a mesma pessoa, mas se eu não tivesse no movimento com certeza a minha vida seria diferente. Eu penso hoje a Catiane, se não tivesse no movimento, casada com filhos, talvez não estudando ou talvez teria feito uma graduação, tivesse talvez dando aula, não sei, mas que, não seria essa pessoa que é hoje, que continua estudando. Eu acho que a gente vai adquirindo também muita confiança, isso também é uma construção, confiança na gente mesmo, por acreditar num projeto diferente de sociedade (da entrevista de Catiane).

Catiane situa a origem do conflito interior na dificuldade de abandonar “um lugar de comodidade para construir algo diferente”. Freire (1987) denomina “medo da liberdade” o sentimento que os oprimidos

experimentam quando se deparam com a necessidade de substituir com a própria autonomia e responsabilidade o vazio gerado com a expulsão da sombra do opressor, introjetada por eles. O medo pode conduzir os oprimidos tanto à pretensão de se tornarem opressores quanto à persistência na condição de oprimidos (Ibidem). O “lugar de conforto” pode coincidir com a adesão a ideais de si prescritos por uma sociedade regulada por múltiplas e interdependentes estruturas de opressão. Boal (1996) argumenta que a prática do teatro do oprimido e, em particular, a técnica do arco-íris do desejo lhe revelou que, às vezes, mesmo podendo cumprir ações teatrais para sair de uma situação de opressão, da qual se sofrem as consequências, os protagonistas-oprimidos permanecem imobilizados. Boal (Ibidem) atribui esta autolimitação socialmente induzida, que leva a não andar mesmo tendo os pés, a não olhar mesmo tendo os olhos, a não agarrar nada mesmo tendo as mãos, tanto ao vínculo emotivo que liga o oprimido ao opressor, quanto à falta de uma imagem ideal. Esta falta faz com que a situação de opressão se torne o único ponto de referência para o oprimido que, dessa forma, é inibido para agir.

Usando uma expressão elaborada por Benasayag e Del Rey (2007), podemos falar de “imagens identificadoras da felicidade”: figuras normativas, interiorizadas por efeito das estratégias do poder disciplinar, que encaixam e aprisionam a vida das pessoas. Essas imagens agem também como dispositivos de culpa a respeito dos modos de sentir e desejar que desviam da norma. “Il fatto di non desiderare ‘come si deve’ può essere pericoloso. Provoca anzitutto la propria reazione contro se stessi, la propria autocensura o autocritica, a cui segue quella dei congiunti, degli esperti, al limite della polizia¹³⁸” (Ibidem, p. 34-35). Catiane cita algumas “imagens identificadoras da felicidade”: se casar, ter filhos, estudar para ser professora. Percursos usuais para uma jovem mulher do interior como Catiane, em relação aos quais o engajamento no MMC a induz a se colocar uma interrogação complexa: “até que ponto você está sendo livre para escolher o que você quer ou não quer e até que ponto você está sendo obediente a um padrão?” É um questionamento sofrido, se se considera que o horizonte de projetos citados por Catiane é geralmente atravessado por fortes investimentos afetivos por parte das mulheres. Na tentativa de responder a esta pergunta sem se deixar

¹³⁸ O fato de não desejar “como se deve” pode ser perigoso. Provoca antes de tudo a própria reação contra si mesmo, a autocensura ou autocritica, a quem segue a reação dos parentes, dos especialistas, no limite, da polícia (tradução minha).

esmagar por ela, Catiane se orienta em uma direção dupla: cria espaço para o desejo e confia nas suas necessárias mediações. Em um trecho que já citei, de fato, ela identifica o MMC como a mediação que deu nome ao seu desejo, lhe permitiu reconhecê-lo, distingui-lo, dar-lhe autoridade, acolher os riscos que ele implica. Graças ao seu compromisso no MMC, e em particular a alguns “momentos de graça”, Catiane foi delineando um caminho muito peculiar: decidiu continuar os estudos depois da formatura e hoje está frequentando o doutorado, vive na cidade que é sede da sua universidade, mesmo mantendo ligações muito intensas com o campo, é a única entre minhas interlocutoras da pesquisa que ainda não se casou¹³⁹. Essas escolhas resultam muito singulares, considerando que a instituição do casamento, muito enraizada no contexto envolvido na pesquisa, não é posta em discussão pelo MMC, e que as famílias camponesas tendem a exercer um controle muito forte sobre as mulheres solteiras (PAULILO, 2009).

A participação no movimento, então, motiva o espírito crítico em relação a estilos de vida afirmados e provoca rupturas e desobediências que suscitam conflitos interiores. A abertura ao desejo gera desequilíbrio e dinamismo, introduz no devir, no movimento contraditório (ZAMBONI, 2009). Catiane declara que, a partir de certo ponto, não se adequou mais, não se contentou mais, e se surpreende pelos desvios imprevistos que a sua vida tomou seguindo seu desejo. Neste estupor se expressa um modo de se relacionar consigo mesma que acolhe a multiplicidade constitutiva da própria subjetividade, e valoriza a diferença na recusa da inércia; na tensão com a superação dos condicionamentos físicos, sociais, culturais, etc; na disposição para fazer emergir novas possibilidades existenciais (BERTIN; CONTINI, 1983). É uma atitude que Catiane aprendeu no MMC e se reflete em uma postura parecida para com o real: visto não mais como cenário de repetição impermeável à ação transformadora dos seres humanos, mas como “inédito possível”, diferença em gestação (BERTIN, 1995).

Catiane põe em relação os conflitos interiores com outros que podem surgir, por exemplo, dentro das relações familiares. De fato, uma mulher que assume um conflito interior, porque seu compromisso no movimento a motiva para orientar sua vida em direções diferentes das mais usuais, pode vivenciar conflitos com os familiares que se

¹³⁹ Lembro que Catiane hoje tem trinta anos.

decepcionam em relação às expectativas que tinham em relação a ela. É o caso, por exemplo, de Ângela de Deus, que com sua participação no MST e no MMC, começou a reconsiderar a realidade do campo, onde nasceu, mas que seus pais queriam que ela abandonasse, para se dedicar a trajetórias profissionais mais reconhecidas socialmente. A decisão de Ângela de viver no campo, mesmo depois de casada e de ter concluído um percurso universitário, é fruto de uma negociação interior ainda atual, que se reflete na preocupação de fazer compreender à sua família de origem as razões, o sentido e a oportunidade das suas escolhas. Em outros casos, os laços familiares ajudaram as mulheres do MMC a viver com mais serenidade seus conflitos interiores:

Vamos supor: esse fim de semana que vem eu tinha um curso [...], o que é que eu fazia? Tipo, antes de eu ir para lá, eu fazia pão, eu deixava tudo feito, para não faltar nada, nada, nada para eles (os filhos e o marido) [...]. Eu não parava nem na hora do meio dia, eu trabalhava de noite para deixar tudo prontinho [...]. E o Adriano um dia ele me disse, ele tinha 13 anos, eu ali me matando fazendo pão, fazendo massa, fazendo tudo para deixar feito para eles, ele me deu um chingão, ele me disse assim: “mãe, tu acha que nós somos alejados? As coisas estão aqui, se nós não fizer o que comer o problema é nosso, se nós passar fome o problema é nosso” [...]. Depois que ele me chamou atenção daí pensei: não, é verdade, eles têm que aprender a se defender, porque se eles não aprendem a se defender, eles sempre vão depender das pessoas. Porque a maioria das mulheres não consegue sair de casa, porque o marido foi criado pela mãe, depois depende da mulher e cria os filhos dependentes dela. [As mulheres] não ensinam os filhos a ser independentes [...]. Isso é um erro muito grande das mulheres, e eu na primeira época era assim (da entrevista de Lucimar).

Lucimar reconhece que seu filho a ajudou para gerir um conflito interior ligado ao sentimento de culpa de “abandonar” a família tomando parte de encontros e atividades, que requerem ficar vários dias fora de casa. É um sentimento de culpa ao qual se referem muitas militantes do MMC, que em alguns casos pode ser obstáculo à participação, mas pode também motivar reflexões familiares acerca da necessidade de compartilhar as tarefas domésticas (PAULILO, 2009). Lucimar, de fato, descreve como mudou sua atitude educativa para com os filhos, na direção da promoção de uma maior responsabilização e autonomia. Pouco antes, tinha declarado ter se interrogado sobre o sentido do cuidado, e compreendido que lutar em um movimento social é também uma forma de cuidar dos próprios filhos: “daí você avalia: por que é que eu estou fazendo isso? Porque eu quero um futuro melhor para Ângela, para os meus filhos e se eu não fizer para mudar, ninguém fará por mim”.

4.5.1 “Paguei um preço muito caro”¹⁴⁰: o conflito entre os sexos no MMC/SC

Algumas mulheres, como Lucimar, podem contar com o apoio dos familiares em relação à sua militância no MMC. Isso se verifica com mais facilidade quando outros membros da família são engajados politicamente, mas pode também ser fruto, nada óbvio, de um longo percurso de conflitos, negociações e “recíprocas adaptações criativas” (DOLCI, 1985). Muitas de minhas interlocutoras, de fato, me contaram que, especialmente nos primeiros tempos, mas frequentemente até depois, os pais – quando eram solteiras – ou o marido – quando já casadas – não eram favoráveis à sua participação no movimento.

O desacordo dos maridos é explicado pelas minhas interlocutoras à luz de diversos fatores: a necessidade de mão de obra para o trabalho no campo e a colheita do leite (que no contexto envolvido na pesquisa é uma atividade tradicionalmente feminina); as responsabilidades domésticas; as despesas que as mulheres devem sustentar para a participação nas atividades do MMC; o medo que o movimento não seja “uma coisa séria”; as fofocas dos vizinhos que insinuam a possível infidelidade das esposas;

¹⁴⁰ Da entrevista de Marilene.

o machismo e a cultura patriarcal. Em alguns casos as contrariedades são expressas de forma indireta e mais ou menos velada, em outros casos através de verdadeiros episódios de violência física e verbal.

Eu participo algum pouco de encontros [do MMC], mas muito pouco, não porque eu não quero, eu não tenho saúde, e outra, que são problemas particulares: para evitar confusão, quando na família não são todos de acordo, não dão a liberdade para poder fazer o que a gente gosta, daí a gente tem que passar por cima do que a gente gostaria para evitar confusão. [... Meu marido] me diz assim: “se você ir atrás dessas vadias que vão lá, você vai e não volta mais, fica lá, fica lá com elas!” [...]. Assim melhorou um pouco depois que eu fui ao Conselho Tutelar, porque eu cheguei ao ponto de ir no Conselho Tutelar para ter informação sobre separação, porque assim, ele queria me tocar da casa com a roupa e uma vaca e um porco, que foi o que meu pai me deu: um enxoval, uma vaca, um porquinho, umas galinha para começar a vida [...]. Eu tive que parar de ir até nos encontros de família que nós fazemos aqui, agora estou fora já faz mais de um ano, mas as outras minhas vizinhas todas participam dos grupos de família: quando é para Natal se faz a preparação para Natal, quando é Pascoa uns dias antes se faz preparação para Pascoa. Fora disso, todo primeiro domingo do mês se reúne para rezar um terço. Eu tive que parar de ir, porque não dava mais, só ouvia grito, só ouvia grito, só ouvia grito [...]. Tem uma irmã minha que Deus o livre! Quer ver o diabo, não quer ver ela¹⁴¹. Então não quero que aconteça isso com as minhas amigas e com as outras minhas irmãs. Então sempre segurei para mim, eu só expus o meu problema quando não aguentei mais, porque eu era ameaçada de morte

¹⁴¹ Trata-se de uma liderança do MMC.

direto, eu não podia olhar para a cara dele que eu chorava¹⁴².

O combate à violência contra as mulheres é central para o MMC e para algumas militantes constitui uma das principais motivações para o compromisso.

A violência contra a mulher, eu acho terrível e eu acho que tem que mudar, por isso eu luto para que o movimento possa sempre mais conseguir vitórias, direitos e conquistas e conseguir libertar as mulheres que estão oprimidas, e elas acham que é assim mesmo: acham que apanhar é normal, ou que ser mandadas pelo marido, pedir coisas – tipo, cortar o cabelo, passar batom, usar uma saia mais curta – para ele é normal [...]. Minha vó achava que era normal porque ela sofreu a vida inteira com o marido dela, ela apanhava do marido e achava que era normal, a minha mãe também, não faz muito que ela separou, ela sofreu agressão física e verbal a vida inteira, desde que eu era uma criança. Desde que eu me conheço por gente, eu vi meu pai maltratar minha mãe. Então por isso também que eu gosto do movimento, porque não gosto de ver as mulheres sofrendo [...]. Então por isso que eu luto, por isso que eu deixo de fazer minhas coisas e luto para manter o movimento em pé, andando (da entrevista de Ivanete).

Os esforços do MMC/SC para se opor a violência contra as mulheres se desenvolvem em múltiplas direções. Antes de tudo, no nível

¹⁴² Em consideração da privacidade dessas reflexões e respeitando a confiança que me foi demonstrada por quem as revelou, decidi manter o seu anonimato.

estadual existe um coletivo que oferece apoio psicológico e judiciário às vítimas. Além disso, o movimento promove espaços de análise e debate para reforçar as redes femininas que enfrentam a violência e sensibilizar a população sobre o tema, tanto autonomamente (o I Encontro Nacional do MMC/Brasil, que aconteceu em fevereiro de 2013 em Brasília, tinha como slogan: “Na sociedade que a gente quer basta de violência contra a mulher!”), quanto em colaboração com outras entidades (lembro mais uma vez do curso para promotoras legais populares, proposto junto ao Departamento de Políticas para as Mulheres de Dionísio Cerqueira, com o objetivo de formar lideranças que, no território, possam apoiar as vítimas que querem denunciar e orientá-las para os devidos trâmites legais). Por fim, o MMC, em parceria com outros movimentos, organizações e instituições, propõe a elaboração de instrumentos jurídicos e se compromete no fortalecimento daqueles que já existem: um caso emblemático neste sentido é a luta pela lei federal 11.340 de 2006, conhecida como Lei Maria da Penha.

Esta problemática é tão central nos movimentos de mulheres no Brasil que frequentemente o feminismo brasileiro se identifica *tout court* com o combate à violência contra as mulheres. Essa identificação responde a uma realidade dramática, especialmente no contexto rural; mesmo assim, ela acaba em certa medida enfraquecendo o movimento, porque o situa em posições meramente defensivas, em vez de propalar a sua radicalidade transformativa para todos. A padronização das mulheres implícita na identidade de “oprimidas” ou “vítimas”, ainda perpetua uma representação delas como seres vulneráveis, impotentes, passivos, que devem ser cuidados (LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, 1998) e neutraliza os recursos de agência e resiliência que, mesmo quando reduzidos ao mínimo, constituem a mola propulsora fundamental para a mudança¹⁴³.

As histórias que me foram entregues durante a pesquisa mostram, pelo contrário, que mesmo diante de brutais expressões de violência masculina, as mulheres recorrem a múltiplas estratégias para permanecer fiéis para consigo mesmas e para com seu desejo de participar. Algumas,

¹⁴³ Voltarei a estas questões mais profundamente no próximo capítulo.

de fato, são obrigadas a reduzir sua frequência no MMC ou a renunciá-la por um tempo. Mas é uma rendição aparente. Com a poeticidade e a sabedoria que a distingue nos seus quase 90 anos, Amália expressa bem aquele núcleo de resistência interior, de lúcida e silenciosa não adesão ao poder que violentamente se impõe, que revela dela muito mais do que consegue fazer a identidade de “oprimida”:

Fui fazendo como se eu estava abandonando com isso (o MMC), e no coração não, mas eu não participei mais, não fazia, não participava. Daí [meu marido] foi se aliviando, achando que eu tava desistindo mesmo e foi deixando. Mas ele não gostava não, desde de ser liderança na comunidade ele não aceitava. Alguma coisa desisti, mostrar desistir, mas intimamente não. Alguma coisa a gente tem que segurar, e vai passando daí, bem devagarzinho vai vencendo (da entrevista de Amália).

A força de Amália reside especialmente nas redes femininas em que ela se envolve. É no reconhecimento por parte das mulheres da comunidade que ela acha correspondência ao seu desejo de “ser aqui” e que fortalece sua determinação para persistir no movimento. Pois ela diz:

Eu tinha dificuldade porque ele (o marido) não aceitava [minha participação], mas as outras mulheres, como você também diz que se agradou de mim, também outras pessoas se agradavam e achavam que eu tinha talento para participar [...]. Não era eu por minha vontade, era pela vontade exterior que vinha ao meu encontro [...]. A comunidade me convidava: lá na comunidade querem que evolua, que vai para frente (da entrevista de Amália).

Outras mulheres escolhem um confronto mais direto: procuram com tenacidade a compreensão dos maridos, afirmam as razões de seu engajamento, mostram as vantagens da luta para a família toda e, no limite – diante da ineficácia de suas tentativas – operam uma ruptura. Entre as participantes da pesquisa, duas mulheres viveram a experiência do divórcio e a descrevem como uma decisão sofrida que exigiu muita coragem por parte delas. O divórcio, de fato, é uma solução bastante rara no contexto pelo qual se interessa esta pesquisa, apesar do que, hoje – graças aos direitos previdenciários alcançados através da luta do MMC – as camponesas gozam de uma autonomia econômica que lhes permite sair de situações familiares opressoras sem se arriscarem à indigência. De fato, tem que ser considerado que em Santa Catarina geralmente apenas os filhos homens recebem a terra de herança e as mulheres se tornam agricultoras só através do casamento (PAULILO, 2009). Além disso, os bens herdados são considerados propriedade exclusiva do sucessor, mesmo aqueles adquiridos depois da oficialização da união conjugal e mesmo no regime de comunhão de bens (Ibidem). Para as mulheres, portanto, o casamento constitui um percurso obrigatório, além do que, a “harmonia familiar” é um valor muito prezado socialmente. O próprio MMC – mesmo sendo reconhecido pelas minhas interlocutoras como um espaço essencial para tomar consciência da insustentabilidade de algumas relações e para adquirir a força necessária para interrompê-las – insiste muito sobre a união da família.

Esta insistência se compreende à luz da ligação originária do MMC com a cultura católica, mesmo de orientação progressista; mas também do caráter socialista de todos os movimentos camponeses brasileiros, que identificam a família como a célula mínima na luta comum da classe trabalhadora contra o capital: “para levar adiante as reivindicações de classe, uma imagem da família rural como um todo coeso é muito mais eficiente que uma imagem de conflito” (Ibidem, p.188). Reconduzo a este elemento o compromisso do MMC em levar adiante batalhas que deem benefícios aos homens, para além das mulheres¹⁴⁴, mas também a reticência, que circula especialmente na base do MMC/SC, em adotar a autodefinição de feminista. O feminismo, de fato, no momento em que

¹⁴⁴ Um exemplo nesta direção é uma das primeiras lutas do MMA, com a finalidade de reivindicação da aposentadoria para as agricultoras, que foi acompanhada pelo pedido de abaixar para 60 anos a idade para os homens se aposentarem.

traz à tona o conflito entre os sexos, introduz uma fratura na representação homogênea da classe explorada e, por isso, provoca receios, seja por parte dos outros movimentos camponeses, seja, muitas vezes, dentro do mesmo MMC. A pensadora peruana Paiva (www.ecoportal.net) destaca que também as militantes indígenas até agora não acolheram o conceito de feminismo, justamente porque o identificam com o feminismo liberal urbano e lhe atribuem conotações separatistas, burguesas, individualistas. Deste ponto de vista, o feminismo se distancia do entendimento da necessidade de uma luta comum com os homens para o direito à terra e à autodeterminação, questões prioritárias que envolvem a vida das mulheres, a sobrevivência das suas famílias, suas comunidades, seu estilo de vida (Ibidem). Por parte das minhas interlocutoras, a desconfiança principal para com o feminismo se encontra no medo que este persiga uma reversão da opressão, através da substituição dos opressores pelas oprimidas.

Eu não sou muito, não gosto muito, não entendi ainda a palavra feminismo. Porque, será que é o contrário do machismo? Eu acho que não deveria ser, eu para mim é um conjunto da mulher e o homem crescer, conseguir se transformado, um transformando ao outro, criando um espaço assim bonito, sem prejudicar um ao outro, essa é a minha busca [...]. Nós não podemos ter mulher e ter família se nós não temos um homem, um companheiro [...]. Como que eu iria gerar filhos sem ter um homem? (da entrevista de Neusa).

Encontro nas cautelas de Neusa, como de outras, alguns indícios positivos da recusa de um paradigma falocêntrico de libertação, inspirada pela dialética hegeliana do senhor e do escravo. Um esquema deste tipo não é aplicável ao conflito entre os sexos, para o qual não existe uma solução que elimine o outro (LONZI, 2010). É ilusória, explica Neusa, qualquer pretensão de construir um mundo que exclua os homens. Trata-se de uma perspectiva que expressa uma notável radicalidade, no momento em que deixa claro que as exigências que as mulheres explicitam não se desenvolvem em antítese ao mundo masculino, mas se movem para outro plano, abrem a realidade a outras direções (Ibidem). Nesse sentido, Anzaldúa (2005) revela os limites da estratégia da

contraposição:

Não é suficiente se posicionar na margem oposta do rio, gritando perguntas, desafiando convenções patriarcais, brancas. Um ponto de vista contrário nos prende em um duelo entre opressor e oprimido; fechados/as em um combate mortal, como polícia e bandido, ambos são reduzidos a um denominador comum de violência. O “contraposicionamento” refuta os pontos de vista e as crenças da cultura dominante e, por isso, é orgulhosamente desafiador. Toda reação é limitada por, e subordinada a, aquilo contra o qual se está reagindo. Porque o “contraposicionamento” brota de um problema com autoridade tanto externa como interna representa um passo em direção à libertação da dominação cultural. Entretanto, não é um meio de vida. A uma determinada altura, no nosso caminho rumo a uma nova consciência, teremos que deixar a margem oposta, com o corte entre os dois combatentes mortais cicatrizado de alguma forma, a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, enxergar tudo com olhos de serpente e de águia. Ou talvez decidamos nos desvencilhar da cultura dominante, apagá-la por completo, como uma causa perdida, e cruzar a fronteira em direção a um território novo e separado. Ou podemos trilhar outra rota. As possibilidades são inúmeras, uma vez tenhamos decidido agir, em vez de apenas reagir (p. 705).

Ao mesmo tempo, a narração de Neusa revela uma inclinação difusa entre minhas interlocutoras de reagir de maneira complementar e tranquilizante à angústia masculina ao sentir vacilar seu domínio, medindo-se em comparação com uma mulher. Durante o campo, me deparei permanentemente com a preocupação das militantes que me acolheram em envolver seus maridos, de não excluí-los, seja do compromisso delas no movimento, seja das atividades ligadas à minha indagação, tanto é que frequentemente me foi questionado o fato de

prestar atenção exclusiva às mulheres. Além disso, observei a tendência constante por parte das minhas interlocutoras em desresponsabilizar os homens quanto à opressão sexista, ao mesmo tempo em que se culpavam a si mesmas pela sua reprodução.

Penso que uma postura deste tipo trai a resistência por parte das militantes do MMC em assumir plenamente o conflito entre os sexos, do qual aliás são portadoras mesmo que nem sempre conscientemente. De fato, se é verdade que as opressões são estruturas de domínio articuladas, interconexas e interiorizadas pelos indivíduos, a respeito das quais não é possível identificar apenas uns poucos responsáveis; é verdade também que não é praticável nenhuma real transformação de si que não se proponha, em alguma medida, a transformação do outro e da relação. De fato, qual é o sentido de um processo de libertação onde apenas um dos sujeitos envolvidos atua uma modificação de si? O que vai ser da luta das mulheres se esta não promover também nos homens um processo de conscientização, ou ao menos não apresentá-lo como questão?

4.5.2 “As próprias mulheres discriminando umas as outras”¹⁴⁵: conflitos com outras mulheres dentro da comunidade

O compromisso no MMC implica as mulheres não apenas em conflitos interiores e familiares, mas também com a sociedade como um todo. A confrontação com a sociedade acontece antes de tudo através da mediação da comunidade na qual as militantes moram e trabalham. Nas entrevistas e especialmente nos grupos focais, minhas interlocutoras se debruçaram sobre os conflitos que viveram mais ou menos diretamente em nível comunitário, especialmente nos primeiros anos de existência do movimento, quando sua participação política era abertamente obstaculizada. As insinuações principais envolviam a moralidade suspeita das militantes; dizia-se: abandonam os filhos, traem os maridos, descuidam das responsabilidades domésticas, ficando longe de casa por

¹⁴⁵ Intervenção de Lourdes Kierish no grupo focal realizado em Anchieta.

vários dias. Na verdade, é preciso não subestimar o impacto revolucionário da mobilidade à qual a frequência nas atividades do movimento dispunha as mulheres; em um contexto onde o controle sobre seus corpos se exercia sobretudo associando-as às atividades e ao meio doméstico.

Mesmo em menor medida, sendo que o movimento hoje é uma realidade política muito enraizada no território onde realizei a pesquisa, as hostilidades a respeito da participação das camponesas persistem. Os contrastes resultam particularmente penosos, porque, frequentemente, contrapõem as militantes do MMC a outras agricultoras. Portanto eles põem em crise a confortável representação das mulheres como grupo solidário; obrigam-nas a se depararem com as diferenças; introduzem incompreensão e distância justamente onde se esperava apoio e partilha de uma causa comum.

Em alguns casos, essas aversões são interpretadas pelas participantes da pesquisa como expressão de egoísmo e menosprezo de si por parte das mesmas mulheres, que “não têm respeito e pensam que todo mundo é igual”¹⁴⁶. Por outro lado, minhas interlocutoras são acusadas por parentes e vizinhas de não quererem trabalhar, de investirem mal suas energias, de perderem tempo. O sofrimento que as militantes expressam diante dessas críticas se conecta com a dificuldade de fazerem as outras mulheres entenderem as razões de seu compromisso, e com a falta de um reconhecimento público por esforços que elas concebem como destinados ao bem estar comum. Por reação, portanto, elas destacam os ganhos da luta do MMC para a sociedade inteira: o reconhecimento da profissão de agricultora, o salário maternidade, a aposentadoria com 55 anos para as mulheres e com 60 para os homens, e outros resultados “efetivos” da luta das mulheres. A focalização na conquista dos direitos previdenciários como motivação para se engajar no MMC, todavia, se transforma em uma faca de dois gumes:

Foram para Brasília, se acamparam lá muito tempo
para conseguir o salário, a aposentadoria da

¹⁴⁶ Intervenção de Lourdes Kierish no grupo focal realizado em Anchieta.

mulher, mas nas piores condições: elas se acamparam na rua, na praça e não tinha barraca como hoje tem [...], no máximo uma lona se conseguia colocar. Então, assim quando conseguiram a aposentadoria, aquelas que chamaram essas mulheres de tudo quanto era coisa, [que diziam que elas...] queriam sair só para vagabundear, foram as primeiras que queriam estar na lista para receber o aposento. Então tu viu, foi até injustiçado e muitas dessas mulheres [que foram para Brasília], que eu lembro a Maria Clementina que morreu, não ganharam aposentadoria (intervenção de Helena Hubner no grupo focal realizado em Dionísio Cerqueira).

O feminismo italiano da diferença mostrou os limites de uma política fundada exclusivamente na reivindicação dos direitos. A análise é muito articulada e não vou retomá-la aqui na sua complexidade. Pretendo analisar somente um aspecto específico desta crítica: a lei presume um indivíduo abstrato, um titular de direitos e não um sujeito inserido e constituído por múltiplas redes de relações; a lei pretende regulamentar todos os campos de existência, mas as relações humanas resistem à solução dos conflitos que ela codifica e prescreve (MURARO, 2009). Assim, a referência ao plano dos direitos conduz imediatamente minhas interlocutoras dentro de uma lógica de cálculo de custos e vantagens, que desemboca em um beco sem saída, porque as leva a um paradoxo. De fato, uma vez conquistados, os direitos beneficiam a população toda, então também as mulheres que não tomaram parte da mobilização; além disso, nem todas as que pagaram o preço chegam a se beneficiar dos direitos¹⁴⁷. É o mesmo paradoxo com o qual se depararam as teorias que tentaram explicar a ação coletiva se baseando em modelos de escolhas racionais: “se l’individuo persegue il proprio interesse, perché mai dovrebbe partecipare a un’azione collettiva, dato che (in presenza di

¹⁴⁷ São os casos, muito frequentes entre minhas interlocutoras, das mulheres que não tiveram mais filhos depois da conquista do salário maternidade; ou que, dedicando-se à política institucional, não tiveram mais direito aos benefícios relativos ao trabalho agrícola.

grandi numeri) i benefici che l'azione collettiva otterrà toccheranno in ogni caso anche a lui?¹⁴⁸ (PIZZORNO, 1987, p.12). Evidentemente, é impossível sustentar que a ação coletiva deriva “(teoricamente e praticamente) dagli interessi che possono avere i singoli a conseguire il fine che essa, in quanto azione collettiva, persegue – cioè un determinato bene pubblico¹⁴⁹” (Ibidem, p.14). Então, quais são as razões da participação? As motivações que impulsionam para o envolvimento em uma organização, suportando-se custos às vezes muito altos?

Eu acho que é esse poder falar, poder gritar as nossas necessidades que faz com que a gente queira continuar nesse movimento, não fazem que a gente cruze os braços simplesmente porque alguém vai lutar por mim. Não: eu tenho voz, eu quero falar qual é a minha necessidade! Quando eu falo a minha, não minha pessoal, mas a minha em comunidade (intervenção de Raquel Nunes no grupo focal realizado em Anchieta).

Quando a gente se reúne num movimento de gênero, lá as mulheres têm o direito de dizer o que elas sentem, de serem escutadas (intervenção de Mirian no grupo focal realizado em Anchieta).

O meu ponto de vista é que a gente participa cada vez mais para buscar mais coisas para as mulheres, que tem ainda muito pouca coisa para as mulheres,

¹⁴⁸ Se o indivíduo persegue seu próprio interesse, porque deveria participar de uma ação coletiva, dado que (em presença de grandes números) os benefícios que a ação coletiva obterá o atingirão também? (tradução minha).

¹⁴⁹ (Teoricamente e praticamente) dos interesses que podem ter os indivíduos para conseguir o fim que ela, enquanto ação coletiva, persegue – isto é, um determinado bem público (tradução minha).

principalmente aqui no município de Guarujá: a gente não tem um departamento de [políticas para as] mulheres, a gente não tem um lugar específico para a mulher ficar, no caso, essas mulheres que apanham do marido (intervenção de Salete no grupo focal realizado em Guarujá).

N: eu às vezes tenho dias parece que eu tenho que desistir, desistir. Daqui a pouco eu penso: não, mas eu vou de novo, porque isso é muito bom, porque aprende sempre coisas novas [...]. É que dá uma ênfase para a pessoa aprender. Uma vontade de participar [...] L: até de viver, assim dá um alto astral, autoestima (intervenções de Nerina Krewer e Lenir Dresch no grupo focal realizado em Guarujá).

A gente já conhece estados [...], pessoas de todos os estados, o sistema diferente de uma e de outra, a gente nesse encontro já vai aprender muita coisa: que tipo, na nossa região aqui é de um jeito, numa outra região é outro. Então a gente vai trazer conhecimentos de lá, como a gente vai passar às outras regiões nosso conhecimento também (intervenção de Clarice Foschera no grupo focal realizado em Anchieta).

As palavras dos sujeitos da pesquisa evidenciam que, mesmo que a conquista de benefícios previdenciários ofereça um incentivo importante para a luta, ela não constitui a motivação principal da participação política. Esta se acha no próprio gosto de “ser aqui”; de atuar em primeira pessoa sem delegar ou se deixar representar; de aprender; de procurar e criar novos instrumentos de suporte à vida das mulheres; de encontrar e conhecer outras pessoas e outros ambientes; de pensar a sua própria felicidade não egoisticamente, mas como algo profundamente entrelaçado com as outras e os outros, com os contextos, a natureza, o

cosmo. O desejo de política não é determinado por condições objetivas, é um “a mais” em relação à necessidade; muitas pessoas nunca chegam a experienciá-lo, ou sentem seu impulso apenas por alguns períodos (ZAMBONI, 2009). Todavia, esse desejo se faz espaço na vida daquelas que o experimentam e as envolve intimamente, tanto que quando, por um motivo ou por outro, minhas interlocutoras são obrigadas a reduzir sua participação, sofrem com isso:

A partir do momento que você começar a participar e sentir que é o trabalho que você gosta de fazer, eu acho assim, que quando você sai ou não participa, você sente falta desse trabalho, da participação. Eu assim, por momentos de dificuldades que a gente teve na vida, a gente se ausentou por alguns tempo, mas assim a gente sentiu muita falta dessa participação, [...] a falta de a gente poder contribuir, e acho que a pessoa que contribui, ela com certeza se sente bem, se sente valorizada (intervenção de Melânia no grupo focal realizado em São José do Cedro).

Nesse sentido, parece-me interessante sublinhar o ponto de vista de Lucimar que – diferente de suas companheiras que descrevem insistentemente o engajamento no movimento como um “trabalho voluntário” – evidencia a não gratuidade dele:

O que eu aprendi no movimento, o conhecimento que eu adquiri, as culturas, os povos, não tem quem paga [...]. Eu não recebo financeiramente, mas eu me sinto remunerada pelo conhecimento que eu adquiro [...]. Você adquire coisas que você, se fosse por mim mesmo, pelo meu, nem que eu tivesse um salário eu não conseguiria fazer isso. Não é um trabalho gratuito, é um trabalho muito gratificante porque você não recebe em dinheiro, mas você

recebe em conhecimento (da entrevista de Lucimar).

A participação no movimento, então, oferece ganhos consideráveis, mas estes ganhos não se podem medir segundo os critérios da lógica capitalista que governa nosso tempo; por isso, resultam dificilmente comunicáveis para quem não se sente tocado pelo desejo de política (ZAMBONI, 2009). A “falta” é uma mola propulsora fundamental para a ação política (POTENTE, 2011), mas com o tempo, a participação se firma cada vez mais como valor em si. Muitas mulheres destacam que a participação as ajudou a superar estados de depressão e a considerar a própria vida com um olhar renovado e transfigurador. É claro que não se trata de uma satisfação permanente, mas de uma dinâmica descontínua em que se alternam vazios e cheios, urgências, realizações, suspiros, prazeres, ausências, inquietudes, conquistas e sonhos (Ibidem).

4.5.3 “Nunca nenhum movimento teve a ousadia de fazer um ato contra uma multinacional”¹⁵⁰: os conflitos com a sociedade e o caso Aracruz

Os conflitos se manifestam também para além das pequenas comunidades rurais. Desde os anos oitenta, o MMC/SC foi negociando um lugar peculiar no debate público e adquiriu ainda mais visibilidade depois da constituição do movimento nacional. As narrações das minhas interlocutoras a respeito das *heterorrepresentações* que circulam sobre o MMC na sociedade, revelam um percurso análogo àquele destacado com relação aos conflitos comunitários: nos primeiros anos de existência do movimento as aversões à participação das mulheres eram explícitas e vigorosas. Cabe lembrar que o MMA surgiu em uma época que – mesmo estando em transição democrática – era de toda forma dominada pela

¹⁵⁰ Da entrevista de Lucimar.

ditadura militar. Para além disso, até os anos oitenta, as reivindicações protagonizadas pelas mulheres e algumas figuras em particular, abrangiam especialmente a classe média e o contexto urbano.

Um trecho extraído da narração de Amália descreve com *pathos* o clima de tensões e contrastes que caracterizou a afirmação da subjetividade política de mulher agricultora, em um contexto marcado por uma profunda desigualdade social e pela herança colonial de menosprezo pelo trabalho manual:

Passamos tantos trechos que nem dá para contar tudo: as palavra que saem para desmoralizar a mulher! E as mulheres baixavam a cabeça, ficavam envergonhadas e enfrentavam, muitas enfrentaram com bravura mesmo! Que nos encontramos que nós fomos fechar o banco¹⁵¹, aqueles do banco disseram: “você em vez de irem aqui atrapalhar o nosso serviço, se intrometer nas nossas vidas, podiam ir para casa lavar os pés, pentear o cabelo porque [vêm aqui] com os pé casquento e todas descabeladas”. Um disse e eu parei e disse: “nós viemos com os pés casquentos porque nós trabalhamos e nós estamos descabeladas mas nós mesmas penteamos o cabelo e as mulheres de vocês têm que mandar no salão para elas se prepararem para elas serem bonitas, mas nós somos feias mas somo felizes”. Aquele não disse mais nada para as mulheres (da entrevista de Amália).

Com o passar do tempo, o MMC/SC ganhou maior respeitabilidade e reconhecimento social, não só porque se afirmou como uma realidade política importante e enraizada no território, mas também pelo tipo de lutas que foram levadas à frente. A reivindicação dos direitos de

¹⁵¹ Trata-se de um episódio em que o MMC/SC fez um protesto em uma agência bancária.

previdência social, de fato, mesmo não sendo simples, se inseria dentro de tendências mais amplas endereçadas à democratização do país¹⁵². Ainda, diferentemente de outros movimentos sociais – por exemplo do MST que, com seu compromisso a favor da Reforma Agrária, ataca de forma direta privilégios historicamente consolidados no Brasil –, as batalhas pelos direitos das trabalhadoras rurais eram, afinal, coerentes com a reestruturação capitalista do país, favorável à introdução de um teto mínimo de medidas sociais (CASELLA, 2012). Nesses anos, então, também por parte dos movimentos camponeses, difundiu-se a ideia de que o MMC seria inócuo para o poder constituído, “faz coisas pequenas, não muda as estruturas, não tem nada ver com a revolução” (trecho de um colóquio informal com militantes dos movimentos sociais, registrado no meu diário de campo, de 6 de maio de 2012).

As lutas conduzidas a partir de 2000, porém, introduziram algumas fendas nesta representação. Um episódio especificamente contribuiu fortemente para levar o MMC ao centro da atenção pública brasileira: a ação contra os estabelecimentos da empresa Aracruz Celulose no Rio Grande do Sul, realizada em 2006. Tratou-se de um evento denso de tensões e conflitos, que provocou uma série de consequências legais. Por isso, tentarei tratá-lo com a devida complexidade, respeitando o anonimato pedido por parte das minhas interlocutoras.

Em particular, na véspera de 8 de março de 2006, cerca de 2.000 mulheres da *Via Campesina* ocuparam os estabelecimentos agroflorestais da Aracruz Celulose em Barra do Ribeiro (RS), destruindo estufas e plantas de eucalipto em uma operação relâmpago (GLASS, www.cartamaior.com.br). A mobilização tinha o objetivo de denunciar as consequências sociais e ambientais das monoculturas de pinos, eucaliptos e acácias¹⁵³. Essas abastecem especialmente a indústria do papel e da celulose, as fábricas de móveis e produtos de madeira e a indústria siderúrgica que necessita de carvão vegetal pela produção de ferro e ferro fundido (REPORTER BRASIL, www.reporterbrasil.org.br).

¹⁵² Prova disso é a constituição de 1988.

¹⁵³ Shiva (2005) testemunha protestos conduzidos segundo formas similares na Índia.

Muitas empresas destes setores passam as plantações de pinos, eucaliptos e acácias (as primeiras duas plantas exóticas não nativas do Brasil) por reflorestamento¹⁵⁴ e defendem que as “florestas plantadas” são ecologicamente corretas, reduzem as emissões de gás carbono e recuperam áreas degradadas pelos pastos. Contrariamente, os movimentos sociais usam o termo “monocultura”: de fato, elas precisam de grandes extensões de terra (atualmente ocupam 6,5 milhões de hectares do Sul ao Norte do Brasil), de um relevante uso de agrotóxicos e de ingentes recursos hídricos¹⁵⁵. Portanto provocam significativos danos ambientais (erosão do solo, perda da biodiversidade e uma grave redução dos rios), muitas vezes agravados pela localização em áreas caracterizadas por históricas infrações das leis ambientais. Estas monoculturas apresentam também graves custos sociais, seja porque avançam em territórios tradicionalmente habitados por comunidades indígenas, quilombolas e camponesas; seja porque geram pouquíssimos empregos em comparação com a pequena agricultura; seja, ainda, porque as multinacionais que as usam foram denunciadas várias vezes por violações dos direitos humanos e dos trabalhadores (Ibidem). Por todas essas razões, os movimentos sociais e as ONGs cunharam a expressão “deserto verde” (Ibidem) para descrever seus efeitos mortíferos. Em particular:

A Aracruz Celulose é a empresa que possui o maior deserto verde no país. São mais de 250 mil hectares plantados em terras próprias, 50 mil só no Rio Grande do Sul. Suas fábricas produzem 2,4 milhões de toneladas de celulose branqueada por ano, gerando contaminação no ar e na água, além de prejudicar a saúde humana [...] A Aracruz é a empresa do agronegócio que mais recebeu dinheiro público. São quase R\$ 2 bilhões recebidos nos últimos 3 anos [...], a Fazenda Barba Negra

¹⁵⁴ Isso é o caso da empresa brasileira Vale, documentado pelo livro “Il prezzo del ferro. Come si arricchisce la più grande multinazionale del ferro e come resistono le vittime a livello mondiale” (BOSSI; GESUALDI, 2010).

¹⁵⁵ Cada árvore precisa em média de trinta litros de água por dia.

concentra a principal unidade de produção de mudas de eucalipto e pinos da Aracruz, tendo inclusive um laboratório de clonagem de mudas (MST, www.mst.org.br).

A ação contra a empresa Aracruz foi realizada pelas militantes da *Via Campesina* no âmbito das manifestações do Dia Internacional da Mulher e no período em que, em Porto Alegre, estava acontecendo a II Conferência Internacional sobre a Reforma Agrária e o Desenvolvimento Rural da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO). A ação foi pensada também em solidariedade com as comunidades indígenas que, no estado do Espírito Santo, tinham sido vítimas de um processo de expulsão das suas terras, operado pelo governo federal em favor da Aracruz. Através desta operação, as mulheres dos movimentos sociais e em particular do MMC se expuseram de forma muito radical, desafiando não somente o poder de uma grande multinacional, mas também a opinião pública, que não fez esperar sua reação. Os meios de comunicação promoveram uma campanha de “repúdio à violência e ao vandalismo da *Via Campesina*”, condenando o protesto e criminalizando as protagonistas, sem sequer considerar suas razões. Obviamente foram ativados procedimentos legais, que por certo período obrigaram algumas lideranças à clandestinidade, além de terem sido realizadas batidas policiais nas sedes administrativas dos movimentos sociais, entre as quais a secretaria do MMC/SC e a secretaria da Região Sul do MMC, localizadas no Centro Maria Rosa em Chapecó¹⁵⁶. As militantes tiveram que enfrentar uma hostilidade muito forte nos seus territórios, mesmo por parte dos governos locais que reduziram drasticamente seu apoio às iniciativas do movimento. A condenação do ato por parte da população se baseava na recusa da violência feita contra uma empresa, e na convicção de que o ato manifestasse uma atitude contrária ao desenvolvimento e ao progresso do país. Entre os agricultores circulava também o desapontamento a respeito de uma operação de *destruição* das plantas cultivadas pela multinacional. O episódio suscitou respostas negativas também por parte de simpatizantes e militantes do MMC, que tinham ou não tinham

¹⁵⁶ Ver subcapítulo 4.2.

participado da ação, tanto que se registrou uma queda notável na participação.

Por parte dos sujeitos da pesquisa existe uma adesão geral ao protesto, no plano dos conteúdos. Este, de fato, contribuiu para fazer emergir do silêncio e da invisibilidade as consequências sociais e ecológicas produzidas pela monocultura de pinos e eucaliptos. Neste sentido, minhas interlocutoras destacam como seu ato de destruição, apesar de violento, foi devido ao cuidado pela terra, ao amor pelo outro e pela a verdade (GADOTTI, 2003). Ainda, elas dão ênfase à violência estrutural que as multinacionais levam à frente em larga escala, com a cumplicidade dos governos e na inconsciência das brasileiras e dos brasileiros. Freire (1987) dedica páginas muito bonitas à desmistificação da posição dos opressores: mesmo tendo começado a violência, para eles, na hipocrisia da sua “generosidade”, são sempre os oprimidos os que desamam” (p.63). Por outro lado, sustentar que a violência em si seja má, prepara o caminho para a ideia segundo a qual essa:

Si giustifica unicamente se il suo uso viene regolato per legge. Si sorvola così sul fatto che il diritto usa la violenza come uno strumento per scopi che il diritto stesso dichiara tali, giusti: un circolo vizioso dal quale non si esce senza spezzarlo, dato che il diritto vigente rispecchia lo stato dei rapporti di forza e la violenza non gli è certo estranea¹⁵⁷ (MURARO, 2014, p.19).

A partilha por parte de minhas interlocutoras dos conteúdos do protesto é fruto da formação, que especialmente desde os anos 2000 os

¹⁵⁷ Se justifica unicamente se seu uso for regulamentado pela lei. Assim, se passa por cima do fato de que o direito usa a violência como um instrumento para fins que o direito mesmo declara, como tais, justos: um círculo vicioso do qual não se sai sem quebrá-lo, sendo que o direito em vigor espelha o estado das relações de força e a violência certamente não lhe é estranha (tradução minha).

movimentos sociais estão levando à frente para conscientizar as militantes sobre os problemas do atual modelo de agricultura, e para promover alternativas em direção à agroecologia¹⁵⁸. Nos dias precedentes ao ataque contra a Aracruz, as mulheres envolvidas participaram em alguns encontros de formação centrados em particular sobre as monoculturas de pinos, eucaliptos e acácias. Mas minhas interlocutoras fazem também experiência direta destes problemas: em muitos municípios do estado de Santa Catarina e até em muitas de suas propriedades, as plantações próximas de pinos e eucaliptos causaram poluição, secagem das fontes de água e devastação da biodiversidade.

Algumas mulheres que eu entrevistei, mesmo assim, são críticas a respeito do modo como se efetivou a ação. Por razões ligadas à sua própria possibilidade de realização e para garantir a incolumidade das militantes, a mobilização foi preparada por um grupo pequeno de líderes e permaneceu secreta até umas poucas horas antes da saída para os estabelecimentos da Aracruz. A todas as presentes foi dada a possibilidade de não tomar parte da operação, foi recomendado ficar no ônibus quem não vestisse roupa e calçados adequados e foram fornecidas indicações pontuais para proteger sua segurança. Todavia, informadas no último momento, todas as presentes já estavam de qualquer forma envolvidas nos acontecimentos. Algumas das minhas interlocutoras que participaram do ataque à Aracruz contam do medo que sentiram durante a operação e das consequências que tiveram que enfrentar:

Eu fiquei [chateada], muitas ficaram, porque eles deviam de ter falado: “vamos fazer isso, vamos fazer aquilo”, mas eu simplesmente soube quando eu tava lá na bandeja derramada. Não sei se era só eu que não sabia, mas outras também disseram que não sabiam do nosso grupo.

¹⁵⁸ Voltarei a esses temas no capítulo 5.

Pelo debate que teve durante o dia, alguma coisa de errada a gente achava que ia a dar [...], que a gente não tava indo pra uma coisa boa [...]. Daí tinha umas mulheres que foram nesse debate e a gente não, nós não podia ir [...]. E daí as mulheres iam e voltavam e falavam que tavam arrependidas, arrependidas de ter ido junto porque a gente ia entrar numa fria [...]. Então, no momento que elas vieram no ônibus, que a gente tinha que descer, daí não sabia se eu não ia e eu acabei não indo. Uma por [causa que eu não tinha] o disfarce, porque a gente tinha que usar um disfarce, e a gente não sabia, senão a gente comprava uma roupa que você nunca usou aqui: se ninguém te viu, ninguém vai dizer que é fulana que está lá [...], porque eles estavam filmando isso [...]. Um pouco que a gente vê que caiu a participação das mulher foi a partir dessa data, dessa ida a Porto Alegre para essa Aracruz.

A maioria, assim, reagiu mal, falou que não devia fazer isso, chamou a gente de baderneira, de tudo que é nome feio [...], a mídia escorchoou o movimento [...], chamaram o movimento de baderneiro, de tudo que é coisa, muita baixaria [...]. Eu acho bem complicado, porque ali não foi uma ação do movimento de mulheres, foi da *Via Campesina*, todos os movimentos [...]. Porque era o 8 de março e porque a maioria eram mulheres [...], recaiu mais sobre o movimento das mulheres [...]. Inclusive, eu sofri muito aqui no meu município por causa disso, que o prefeito daqui é latifundiário, rico, poderoso e ditador, então um belo dia fui lá pedir para ele ceder o transporte para as mulheres ir num encontro, meu Deus! Ele desacatou, ele me falou muita besteira, muita coisa ruim daquela ação lá.

Este último trecho se refere a uma leitura do episódio mencionada também por Boni (2012), segundo a qual, nos eventos da Aracruz, as mulheres e em particular o MMC sofreram os efeitos de uma ação, de que não eram as únicas responsáveis, servindo mais uma vez para sustentar uma lógica masculina. Não tenho elementos suficientes para argumentar sobre esta hipótese, mas penso que seja útil considerá-la.

Em termos gerais, de um ponto de vista político-pedagógico, a realização desta manifestação apresentou importantes criticidades: ela, de fato, deu prioridade para o alcance de um resultado, em vez de um percurso lento de crescimento comum (FREIRE; HORTON, 2009); além disso, não foi fruto de uma co-construção, mas da imposição de uma decisão assumida por um grupo pequeno de lideranças para a minoria. Freire (1987) esclarece como a liderança revolucionária pode adotar mecanismos próprios da ação antidialógica, a cada vez que, por exemplo, põe a si mesma como agente de mudança e detentora do saber revolucionário, considerando os outros e as outras como simples destinatários de seus conteúdos, sem avaliar seu nível de consciência e valorizar sua capacidade de reflexão. Esta forma de agir, porém, não pode sustentar um autêntico processo de transformação, pois é contrário ao diálogo crítico no qual essa deve se fundar, enquanto caminho permanente de libertação (Ibidem).

Quando, durante um momento de devolução, discuti as minhas interpretações com as interlocutoras da pesquisa, elas enfatizaram que uma organização mais ampliada do ato de protesto teria prejudicado sua realização. As presentes destacaram novamente que a todas foi garantida a liberdade de não participar concretamente da ação; e trouxeram, por fim, o ponto de vista de muitas mulheres que, mesmo não querendo contribuir com a ação naquela hora, se arrependeram em seguida, reconsiderando a importância de mostrar para a opinião pública as graves responsabilidades da multinacional. A avaliação global do episódio por parte do MMC, de fato, foi positiva:

Depois disso, a gente teve muitos encontros, muita avaliação, o ponto positivo, o ponto negativo. Na questão do movimento, até teve uma decadência [...], mas hoje tem pessoas que estão voltando,

essas mesmas pessoas que se afastaram estão voltando; e por outro lado, a gente viu que o movimento, ele ficou muito mais reconhecido a nível nacional e a nível internacional. Porque até então o movimento era um movimento pacífico, fazia os seus atos, mas nunca nenhum movimento teve a ousadia na história do mundo, acho, de fazer um ato contra uma multinacional, tipo, teve a coragem de enfrentar uma grande multinacional [...]. Por muita gente foi muito bem vista, porque daí começou a se discutir a questão do alimento e da celulose [...]. Para o povo no geral, você conseguiu colocar que se deixasse de seguir a celulose como estava seguindo – aquelas grandes plantações que tem bastante e ainda hoje tá seguindo, mas que deu meio que uma parada – que para o futuro não ia ter alimento, que o povo não vive comendo celulose. O maior desafio nosso foi colocar para a população que a riqueza não estava ficando no Brasil, que o que tava ficando no Brasil era o lixo, que era contaminação dos rios, dos animais, a poluição da terra, do meio ambiente, do solo, tudo. E que o que estava sendo bom, a parte boa da celulose estava sendo levada embora pelas multinacionais que se faziam que estavam gerando renda no Brasil, mas na realidade estavam jogando lixo para o Brasil e tirando o que o Brasil tinha de bom e levando embora. Então a gente conseguiu pôr isso para bastante povo.

O trecho citado abre uma reflexão interessante acerca das modalidades próprias de um grupo minoritário de influenciar a opinião pública. Nos próximos subcapítulos desenvolverei este assunto, explorando as transformações promovidas pelo MMC em múltiplos níveis. Mas antes me focarei sobre um assunto apenas mencionado: a complexa e pedagogicamente densa relação entre líderes e base e os conflitos que ela pode gerar no movimento.

4.5.4 “No MMC quem que manda é as mulheres”¹⁵⁹: conflitos internos do MMC e com os outros movimentos sociais

Já sublinhei que o sentido de inadequação e o desamor em relação aos espaços de participação dominados pelos homens estão na origem do desejo das mulheres de construir um movimento social autônomo.

Quando a gente se reúne em um movimento de gênero, lá as mulheres têm o direito de dizer o que elas sentem, de serem escutadas, porque desde que o mundo é mundo, se você não arrumar um movimento feminista, de gênero, os homens não vão chamar nós lá para escutar a gente, para saber nossas angústias, os nossos desejos, a nossa ansiedade, o que é que eu gostaria, como é que eu gostaria que fossem as coisas e procurar alternativas para sair de algumas situações também. O movimento camponês tem esse detalhe que escuta as mulheres e elas quando estão juntas, só entre mulheres, elas têm essa liberdade de se expressar, de [...] dizer aquilo que a gente sente (da entrevista de Mirian).

Em particular, nas palavras dos sujeitos da pesquisa, distingi várias vezes uma fundamental expressão de desconforto a respeito da questão do poder nas organizações mistas: não somente porque nelas os homens concentram os papéis de gestão e comando, mas também porque essas são caracterizadas por uma lógica hierárquica que acaba sendo estranha para muitas de minhas interlocutoras, até quando elas chegam a assumir cargos prestigiosos e reconhecidos. Por outro lado, o problema

¹⁵⁹ Da entrevista de Rosa.

da hierarquização, institucionalização e burocratização afeta o MMC¹⁶⁰ também, e não deixa de criar atritos entre as mulheres que constituem a base do movimento e as coordenadoras:

Eu acho assim, que às vezes algumas pessoas se apropriam do movimento. Eu posso também estar me apropriando, mas eu tento, a gente tem que tomar o cuidado às vezes para não se apropriar [...]. Eu notei já algumas vezes que vão escolher alguma coisa: “mas temos que escolher aquela pessoa, [não] podemos escolher outra pessoa [...], porque a fulana fala melhor” [...]. Quando a gente participa da regional, dos encontros, então: “não, a fulana fala”. Às vezes porque você se apropria do movimento, mas às vezes você não é culpada, porque você quer defender o movimento¹⁶¹.

Como se intui pela conclusão do trecho, a vontade de alcançar e manter posições de responsabilidade por parte das mulheres é frequentemente a contrapartida de um espírito de doação e sacrifício, que as coloca na posição de pensar que não podem se subtrair (BUTTERELLI, 1995). Ao longo de minha pesquisa não apenas encontrei militantes que exercem funções de coordenação desde quando o MMC nasceu, mas também escutei muitas histórias de mulheres que, por períodos mais ou menos longos, viveram quase em função da política do movimento, “esquecendo de si mesmas¹⁶²”. Interroguei-me várias vezes sobre esta que me parece uma tendência feminina de reproduzir nas

¹⁶⁰ Parece-me ligado a este assunto a utilização do termo “diretora” para designar as coordenadoras do movimento.

¹⁶¹ Nesse caso, preferi manter o anonimato.

¹⁶² É esta a expressão que, durante o grupo focal de Dionísio, Helena Hubner usou para se referir a Maria Clementina Heilng, uma grande líder do movimento, recentemente falecida e homenageada pelo MMC nas celebrações dos trinta anos do movimento.

organizações políticas o sacrifício que tradicionalmente caracteriza o papel das mulheres no meio doméstico, e que em muitos casos suscita nelas mesmas e nas outras ressentimentos, frustrações, mal-estares, ciúmes e estados depressivos.

De qualquer maneira, em comparação com outros movimentos sociais e entidades políticas, encontrei no MMC/SC uma maior tensão para reduzir a discrepância entre lideranças e base. Por parte das coordenadoras, essa tensão se expressa na determinação em ficar enraizadas na realidade do campo e em assumir uma atitude humilde no desenvolvimento de suas responsabilidades. “Não é que porque está na direção nacional ou estadual que já sabe tudo. [...] Trata-se] de se trabalhar constantemente, de nos colocarmos com igualdade, de ir com uma postura de que eu não sei mais do que vocês, [...] mas do construir o ser mais no coletivo”. Além disso, observei no MMC/SC uma propensão concreta à partilha das funções diretivas, como demonstra a preocupação crescente no movimento de envolver as jovens nas coordenações estadual e nacional.

Atualmente, a coordenação geral do MMC/SC é composta, além das lideranças envolvidas há muito tempo como Justina, por quatro agricultoras entre os 20 e 30 anos de idade. Duas delas fazem parte também da direção nacional e três se ocupam, entre outras coisas, do coletivo de formação, educação e divulgação. Em termos gerais, neste momento, uma das prioridades do movimento é justamente a formação das jovens, que se realiza em espaços específicos, antes de tudo em nível regional e estadual, e trata de temáticas como “a valorização da juventude, a valorização da ideia de ser do campo, [...] a conjuntura atual, a importância da agroecologia e como é que as jovens vão se postar perante esse assunto” (da entrevista de Ângela Roman).

A promoção do aporte das jovens e o reconhecimento de suas necessidades educativas representa a tentativa, frágil mas essencial, de se opor a impulsos muito mais determinantes ligados ao êxodo rural e o abandono da agricultura; além de revelar amor pelo movimento e cuidado pela sua continuidade no tempo. Uma continuidade que se funda sobre um essencial diálogo intergeracional (JAHN, 2014) e que não se quer ditada pela inércia e a repetição mas, ao invés disso, receptiva aos desafios atuais e disponível para dar espaço às novas sensibilidades com que eles podem ser abordados.

Acho que o grande desafio ali é [...] essa questão da valorização e da construção: como valorizar [as jovens]? E como às vezes, nós, que temos mais caminhada, mais trajetória, não sufocar as jovens que vêm com menos e as jovens também não chegar achando que já deu. É um desafio bastante grande (da entrevista de Justina).

É um esforço significativo e inusual, considerando que, como conta Ângela Roman – a mais jovem das minhas interlocutoras – o contexto envolvido na minha pesquisa – e as organizações camponesas que nele operam – é caracterizado por uma perspectiva educativa que gratifica a dependência dos jovens mais do que o seu protagonismo. De fato, para além dos fatores macroestruturais, a migração e a reorientação profissional resultam atraentes, muitas vezes, justamente porque correspondem à procura de liberdade e autodeterminação, especialmente por parte das mulheres jovens (RENK, 2004).

A tendência mais fraca à cristalização dos papéis de responsabilidade no MMC/SC pode ser atribuída, entre outros fatores, à ausência de uma retribuição econômica para as coordenadoras. De fato, enquanto os líderes de outros movimentos sociais e dos sindicatos, acima de certo nível, recebem um salário – definido normalmente pela expressão “ajuda de custo” –, as coordenadoras regionais e estaduais e as formadoras do MMC obtêm um reembolso das despesas e uma retribuição mínima somente para os dias em que efetivamente desenvolvem atividades por conta do movimento.

Nos últimos anos, ainda, o acesso a fundos públicos ou privados por parte das organizações da sociedade civil se tornou ainda mais complicado e burocratizado. Por estas razões, frequentemente também as mulheres que dedicam a maior parte do seu tempo ao movimento e que dependem economicamente de uma atividade instável e exigente como a

agricultura, podem contar apenas com a solidariedade e compreensão de suas companheiras¹⁶³.

A falta de recursos econômicos para sustentar o trabalho das coordenadoras e, no geral, as atividades do movimento dificulta ou impede a realização de projetos, e também gera instabilidade na participação, causando o afastamento das mulheres que não podem arcar com as despesas¹⁶⁴. Isso foi frequentemente objeto de lamentação das minhas interlocutoras.

A maior dificuldade do movimento é as finanças [...]. Se a gente tivesse dinheiro, tivesse um carro, tivesse pessoas, a gente iria em todas as comunidades fazer a reunião, mas a gente tem que tirar do nosso bolso, a gente tem que pegar do nosso dinheiro, pegar o nosso carro e usar o nosso tempo, a gente não ganha nada, tem que ser tudo voluntário, e isso que dificulta, eu acho, em todos os municípios. Não tem dinheiro de lugar nenhum, nós somos autônomas: [...] o governo não ajuda, o município e o prefeito não ajudam, nós temos que catar um dinheirinho aqui e um ali, fazer uma rifa, um almoço, uma promoçãozinha, alguma coisa pra arrecadar dinheiro, ou pegar do nosso bolso, ou fazer uma coleta coletiva, ou fazer coleta na igreja, mas isso vai da criatividade de cada uma [...]. As mulheres também do interior elas não vêm para a reunião, porque também têm que pagar a passagem do próprio bolso, ou vir com o próprio carro (da entrevista de Ivanete).

¹⁶³ Entre os vários episódios que me foram contados a propósito, queria lembrar apenas o caso de uma doutoranda militante do MMC/SC que decidiu compartilhar uma parte de sua bolsa mensal com o movimento.

¹⁶⁴ Por exemplo, os custos de transporte para frequentar os encontros, as reuniões e os eventos do movimento.

Sem negar que a escassez de meios econômicos para a sustentabilidade das tarefas das coordenadoras é efetivamente um limite importante para a atuação do movimento, penso que isso tenha também efeitos positivos, na medida em que desencoraja motivações de participação ligadas à estabilidade financeira e à carreira, que aproximam perigosamente as práticas dos movimentos sociais àquelas da política institucional¹⁶⁵. A única razão para se engajar, de fato, é o amor pela política: “você tem que deixar de fazer as tuas coisas para fazer as coisas do movimento, então só tu faz se tu gosta, se tu tem amor pela camisa, porque você não tem nada em troca [... do ponto de vista] financeiro” (da entrevista de Ivanete). Finalmente, mesmo que, por um lado, a necessidade de se autofinanciar funcione como um filtro seletivo para a participação e a assunção de cargos de responsabilidade, por outro, pelo menos nos baixos níveis de gestão, ela ativa mais facilmente processos espontâneos de rotatividade das coordenadoras e de compartilhamento das funções de liderança.

4.6 “UMA TRANSFORMAÇÃO GERAL NA VIDA DA GENTE”¹⁶⁶: COMPROMISSO, CONFLITO E TRANSFORMAÇÃO NAS PRÁTICAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS DO MMC/SC

“Il tema dei movimenti sociali è tradizionalmente e concettualmente legato a quello del mutamento¹⁶⁷” (DAHER, 2012, p.16). De fato, por definição, os movimentos são sujeitos coletivos comprometidos em promover transformações que podem se manifestar

¹⁶⁵ Já discuti neste capítulo e nos subcapítulos 4.4.2 e 3.7 os problemas devidos à afirmação de uma nova *elite* política ligada aos movimentos sociais e orgânica ao governo (QUERMES, 2012).

¹⁶⁶ Da entrevista de Catiane Cinelli.

¹⁶⁷ O tema dos movimentos sociais é tradicional e conceitualmente ligado ao tema da mudança (tradução minha).

de forma mais ou menos difusa, se realizar com maior ou menor rapidez e atingir a esfera política, institucional, econômica e cultural (Ibidem).

Minhas interlocutoras identificam alguns efeitos pontuais da ação político-pedagógica do MMC/SC. No meio familiar, destacam a redistribuição das tarefas domésticas entre os componentes, possibilitada pela problematização da divisão sexual do trabalho, e uma reconsideração da educação dos filhos que tende a superar as desigualdades de oportunidades entre meninos e meninas. Além disso, citam a adoção de escolhas de produção que reinventam práticas marginalizadas pela Revolução Verde, em uma ótica de transição agroecológica¹⁶⁸. Também evidenciam uma maior consciência de seus direitos e disponibilidade para se mobilizar para reivindicá-los. Em relação à sociedade em geral, enfatizam a conquista dos direitos previdenciários, a melhoria das condições da população gerada por ela, e o alcance por parte das mulheres de espaços de gestão e prestígio social. Porém, muito frequentemente, as mulheres envolvidas na pesquisa declaram a dificuldade de nomear, medir e até perceber as mudanças, usando expressões que aludem para processos transformadores complexos e sempre inacabados, que entrelaçam múltiplas dimensões da experiência.

O engajamento no MMC/SC influi de forma profunda e radical na vida das militantes, tanto que se torna impossível separar sua trajetória existencial da ação política no movimento. Forma-se uma pertença constitutiva da subjetividade, do sentido de si que cada uma tem, de suas orientações fundamentais e das relações com os outros (LUTTE, 2001).

Eu acho que a minha vida ela se mistura muito. Por exemplo, se me fizessem falar da minha vida pessoal separada do movimento, eu nem consigo, porque a minha vida pessoal ela foi muito entrelaçada com a minha vida política e porque também dentro da minha concepção não se separa [...]. Agora, conflitos vêm [...]. Muitas pessoas [me perguntam]: “agora se aposentou, tem um salário mínimo e tal, não tá na hora da senhora viver um

¹⁶⁸ Voltarei sobre esses assuntos nos próximos capítulos.

pouco melhor?” O que é que é viver para mim e o que é que é para essa pessoa que está falando? Para mim viver é isso: é organizar as mulheres, é mobilizar, é viver também a vida da família, é avançar aqui na produção, [...] a construção de uma relação com o meu companheiro (da entrevista de Justina).

Minhas interlocutoras caracterizam o MMC/SC, antes de tudo, como o espaço onde adquiriram consciência de si como pessoas, mulheres e trabalhadoras. Nas narrações das histórias de vida, a existência simbólica alcançada através do compromisso no movimento é salientada pelo uso de dois verbos: “ser vista” e “falar”.

Uma primeira importante batalha do movimento, de fato, envolveu a construção da identidade de mulher agricultora, concretizada antes de tudo através de uma ação educativa orientada a encorajar as militantes para declararem sua profissão¹⁶⁹. Em particular, a finalidade do reconhecimento da profissão de agricultora não era apenas para criar as condições para a definição jurídica dos direitos previdenciários, mas sobretudo para restituir visibilidade e valor social às inúmeras atividades realizadas pelas mulheres na propriedade rural, até então ocultadas pelas suas próprias práticas discursivas (PAULILO, 2009). Muitas de minhas interlocutoras me contavam, de fato, que antes de começarem a participar no movimento, se definiam como “donas de casa”; identificavam seu trabalho como um simples suporte às tarefas masculinas; se envergonhavam de se apresentarem como trabalhadoras rurais, por causa das representações sociais que, em um contexto muito marcado pela colonialidade do saber e do ser (MALDONADO-TORRES, 2007), qualificam as agricultoras como grossas, incapazes, ignorantes e politicamente dependentes.

A: ainda se menospreza, se diminui o fato de morar no campo, e isso envergonha um pouco as meninas, não precisa ser só as meninas, mas os jovens em geral eles se sentem envergonhados de morar no

¹⁶⁹ A respeito deste assunto, Paulilo (2009) menciona a campanha “Declare sua profissão”, promovida em ocasião do censo de 1991.

campo, eles são discriminados, porque é como se eles fossem um pessoal atrasado comparado com o pessoal da própria cidade, do município onde eles moram. Eu acho que para ti se assumir como camponesa tem que ter muita coragem, tem que ter um esclarecimento muito forte [...]. L: porque o trabalho do campo, ele é comparado como um trabalho sujo, porque você lida com a terra, você lida com o animal. Então o povo da cidade acha que aquilo é sujo, é vergonhoso, ele não se toca que tudo o que vai na mesa da cidade vem das mãos dos agricultores, das camponesas, dos camponeses, dos jovens (testemunhos de Ângela e Lucimar Roman, extraídos do documentário “Come un seme nella terra. Olhares sobre o Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina”).

O esforço simbólico de reformulação das *heterorrepresentações* que desvalorizam o trabalho da terra, no decorrer dos anos, levou a *Via Campesina* e o mesmo MMC a privilegiar a categoria de “camponês”. O uso do termo objetiva a sua politização, através da unificação de diversas formas de trabalho rural e uma referência explícita a experiências de luta internacionais e nacionais, por exemplo as Ligas Camponesas¹⁷⁰. Além disso, o uso do termo visa identificar um tipo de produção de alimentos que é crítica ao modelo neoliberal de desenvolvimento da agricultura, orientada em primeiro lugar ao autossustento e focada na defesa da soberania alimentar (BONI, 2012). No movimento, a identidade de agricultora, e hoje especialmente de camponesa, é centrada na afirmação da dignidade e da utilidade pública da produção de alimentos: “L: a gente era discriminada, a gente se achava uma colona grossa. R: [... mas o que] seria da cidade, dos grandes, se não fosse a colona grossa? [...] A gente não pode ter vergonha, porque se o agricultor parar, o país para” (intervenções de Lenir Dresch e Raquel Nunes extraídas do grupo focal de Guarujá do Sul).

Minhas interlocutoras também identificam o MMC/SC como o contexto em que aprenderam a falar. “Uma vez elas: «sim, não» elas não

¹⁷⁰ Ver subcapítulo 3.3.

sabiam falar, não sabiam se defender [...]. Porque uma vez tu tinha medo de falar «será que eu tô certa? Será que eu tô falando demais? Ou tô errada?» [...] Hoje a gente tem uma discussão com elas, [...] elas te devolvem a resposta” (da entrevista de Adiles). Desta forma, não se referem simplesmente à superação de uma timidez pessoal. Pronunciar a própria palavra, de fato, implica desconstruir os rastros da colonialidade na própria experiência vivida e na linguagem (MALDONADO-TORRES, 2007), significa quebrar a “cultura do silêncio”, que impede a participação e a ação criadora (FREIRE, 1987), assumir a função de sujeitos que fazem e refazem a história com o material que a vida lhes oferece.

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo *pronunciar* (Ibidem, p.44; *itálico no texto*).

A militância no MMC/SC é descrita como um permanente processo político-educativo, que favorece a superação de uma visão ingênua da realidade para a apreensão crítica de seus nexos causais (FREIRE, 1967). “Até que eu não comecei a participar era como se eu tivesse uma venda na frente dos olhos” (da intervenção de Rosa Biluca no grupo focal de Anchieta). A tomada de consciência, então, não constitui uma premissa para a luta, ao contrário, é uma consequência sua (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 1995). A conscientização não se reduz a uma atitude intelectual, mas se realiza através da inserção crítica no mundo e da assunção de responsabilidade pela sua transformação. A própria compreensão de estar vivendo uma condição injusta, que obstaculiza a realização da vocação humana de *ser mais*, não acontece antes do engajamento, mas na dinâmica de ação e reflexão que caracteriza a participação no MMC/SC (FREIRE, 1987). “[Os homens] não admitem que a mulher deles vão em reunião, porque daí elas ficam sabendo da

realidade como é que é, que [...] o casal é para se viver um do lado do outro, não para um ser o chefe que tudo o que ele faz a mulher tem que dizer: «amém!»” (da entrevista de Delci).

A percepção do carácter proibitivo da própria condição existencial provoca as mulheres a se relacionarem com a realidade, não como dado estático e inexorável, mas reconhecendo sua processualidade, dinamismo e historicidade. “Acho que primeiro você tem de ter uma consciência de que é possível a transformação [...]. Em um primeiro momento você tem que querer, [... você tem que] se desafiar e se convencer que isso é possível” (da intervenção de Melânia no grupo focal realizado em São José do Cedro).

No percurso de conscientização descrito pelos sujeitos da pesquisa, adquire um significado fundamental o gradual desmascaramento do seu vínculo emotivo com o sistema opressivo. Minhas interlocutoras, de fato, relatam que se deram conta do quanto – mais do que os limites impostos pelo exterior – a cumplicidade delas pesava na manutenção dos valores patriarcais (TOMMASI, 1995).

Às vezes a gente [...] reclama que tem violência, discriminação, que tem machismo, que tem autoritarismo, essas coisas todas, e daí a gente começou a se questionar assim: mas quem são as educadoras? 90% das educadoras na escola na época eram mulheres [...], e na família? É a mãe. E se o mundo é machista, nós mesmas somos que geramos o machismo dentro de casa! Então a gente começou mudar essa relação (da entrevista de Mirian).

A subtração da própria adesão interior ao poder do sistema opressivo se acompanha de um deslocamento de confiança para direções inéditas do real. No movimento, cada mulher, procurando ressonância de si na autenticidade das outras (LONZI, 2010), aprende a discernir o seu desejo e a dar crédito a ele. O MMC/SC, então, se constitui como espaço de mediação fundamental que permite aos desejos femininos virem à tona e que os viabiliza, ancorando-os ao real (TOMMASI, 1995). “Eu fiz a faculdade depois de casada por causa do movimento, porque eu me

impus, eu falei: «eu quero estudar». Aí eu fiz faculdade por isso, porque o movimento me abriu os olhos, mas senão não tinha feito o ensino superior” (da entrevista de Ivanete).

O fato de acolher seu próprio desejo e, ao mesmo tempo, de compreender o caráter proibitivo da realidade, é fonte de tensões para as mulheres: se, por um lado, as interroga e questiona intimamente (GADOTTI, 2003); por outro, as conduz a assumir diversas formas de conflito, manifestando seus efeitos ao mundo externo através de uma dinâmica que produz desequilíbrios e rupturas:

A partir do momento que a mulher vai se constituindo como liberta e como: “eu posso, eu não sou submissa, eu sou, eu tenho a minha identidade própria, eu não vou servir ninguém, mas eu vou trabalhar”, então vai construir, com o companheiro, por exemplo, com a família, a distribuição das tarefas, então isso gera conflito. Porque se até então a mulher era a pessoa que cozinhava, que limpava a casa e que lavava as louças, a partir do momento que ela começa a fazer essa socialização das tarefas domésticas [...], então ela vai gerando conflitos (da entrevista de Catiane).

Este processo gera algumas significativas transformações não só nas militantes, mas também no mundo com que elas estão em uma relação constitutiva (ZAMBONI, 1996). Todavia, assumir o conflito implica se deparar com a possibilidade da perda e do fracasso. Os conflitos, de fato, não se configuram necessariamente como um momento inserido em um processo maior que tende à sua superação (BENASAYAG; DEL REY, 2007). Frequentemente, ao contrário, podem produzir ulteriores incompreensões e perpetuar sofrimentos, tanto que, às vezes, vislumbrar o risco do conflito ou tê-lo já experimentado, pode induzir a renunciar à participação, pelo medo de uma desestabilização pessoal ou de uma laceração de relações significativas (CONTINI, 1997). Além disso, assumir o conflito significa se engajar em um percurso do qual não se tem garantia de êxito: os processos de influência social exercidos pelas minorias são frequentemente latentes, subterrâneos e íntimos (CHRYSSOCHOOU, 2006); às vezes podem ser perceptíveis ou

manifestar efeitos significativos somente em um espaço temporal mais amplo (DAHER, 2012): “toda luta produz algum fruto, mais dia menos dia, vai produzir um fruto portanto nunca vamos deixar de lutar!” (intervenção de Mirian no grupo focal realizado em Anchieta).

O que permite às militantes do MMC/SC viver os conflitos valorizando suas potencialidades educativas e sem reduzi-los às dimensões destrutivas do choque (BENASAYAG; DEL REY, 2007) é a orientação para a relação. De fato, em uma sociedade autoritária e desigual, o compromisso amoroso exige a desobediência e a prática da rebeldia, sendo que somente suprimindo a situação de opressão, é possível restaurar o amor que nela era proibido (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 1995). Neste sentido, a participação no MMC/SC ensina um constante exercício de sabedoria com a finalidade de ler os conflitos e se comprometer neles, distinguindo as circunstâncias em que – para desenvolver as situações em direção ao seu melhor – é mais oportuno abri-los, radicalizá-los para evidenciar seus elementos constitutivos ou até silenciá-los momentaneamente.

O amor pelo mundo é prioritário na prática do MMC/SC e constitui a motivação fundamental do agir político: “a gente sabe que [está...] na luta pelo bem do povo, pelo bem de todos” (da intervenção de Zelinda no grupo focal realizado em São José do Cedro). Minhas interlocutoras afirmam com insistência que lutam não apenas para si mesmas mas também por seus filhos, companheiros, pelas outras mulheres, a comunidade, para que a realidade seja menos injusta e dolorida. “C: no começo foi difícil, mas depois os homens também começaram Z: a entender o que significava isso [...]. A: reconheceram que a organização das mulheres consiste em ajudá-los nos seus problemas, para os interesses deles” (intervenções de Clarice Foschera, Zelinda e Amalia no grupo focal realizado em Anchieta).

O compromisso ético-racional de minhas interlocutoras em realizar a si mesmas realizando os outros¹⁷¹, sua tensão para integrar

¹⁷¹ “Realiza você mesmo realizando os outros” é uma das formulações do imperativo ético-racional do problematismo pedagógico italiano. O imperativo expressa, por um lado, a impossibilidade de se realizar como sujeitos fora da relação com os outros; por outro, a necessidade de que o sujeito se esforce para integrar no âmbito individual as contribuições coletivas e vice-versa (BERTIN; CONTINI, 1983).

instâncias egocêntricas e heterocêntricas – que se realiza inevitavelmente em formas parciais, fruto de uma constante disposição à escolha (BERTIN, 1995) – surge de uma consciência cada vez mais forte da *interdependência*, para qual educa a participação no MMC/SC. A vida do movimento, de fato, provoca as militantes a questionar: a *disjunção*, que historicamente justificou a exploração de seres humanos por parte de outros seres humanos e a exclusão da grande maioria da humanidade de cada tipo de direito; e o *antropocentrismo*, que, através da imposição de uma hierarquia, promoveu o domínio do homem sobre os outros seres vivos e a exploração indiscriminada do planeta (CONTINI, 2009). Se, por um lado, o reconhecimento dos múltiplos laços que – a partir da relação originária através da qual os seres humanos fazem seu ingresso na vida – conectam cada homem e cada mulher ao mundo, implica lidar com sua vulnerabilidade e sua necessidade dos outros (PRETORIUS, 2011); por outro lado, permite compreender a liberdade não como autossuficiência, independência do corpo e isolamento dos outros, mas em termos constitutivamente relacionais (TOMMASI, 1995).

Esse ano que passou agora eu completei os 60 anos [...], então em todo esse decorrer da minha história, a gente tem praticado uma luta de um modo de vida diferente, onde o quê a gente prioriza? De dar condições melhores de sobrevivência, mas um modo de vida mais simples, mais digno. Não é aquela luta para querer ter mais, cada vez ter mais, pisando em cima dos outros. Então eu sempre tive esse ideal de que tem que fazer com que os outros vivam bem quanto a gente vive bem (da entrevista de Rosa).

Na busca de uma felicidade pessoal que, de forma nenhuma, é concebida como *desligada* do/a outro/a, *às custas* ou *sem o/a* outro/a; no desejo de harmonizar os vários âmbitos da própria existência e de criar comunhão entre si e a realidade, encontram-se os indícios das orientações fundamentais a respeito da vida, que a militância no MMC/SC contribui

para construir. O reconhecimento da interdependência se torna a cifra do próprio ser no mundo, se bem que dentro de um percurso onde a problematidade e o risco do fracasso nunca são excluídos.

Como já argumentei, de fato, a paixão pelas relações e o desejo de fazer evoluir a realidade para o seu melhor não garantem em si uma solução harmônica, nem definitiva. A impossibilidade de alcançar uma posição externa pacificada implica que assumir uma situação significa sempre se encarregar do conflito que a estrutura e a funda, da multiplicidade que a atravessa. O conflito, de fato, não constitui apenas a origem de todas as coisas e a própria matéria do ser, mas pertence também ao seu devir (BENASAYAG; DEL REY, 2007).

Dietro le concatenazioni del molteplice, in cui si risolve il processo stesso dell'esistenza, non si nasconde la meta di una qualsiasi armonia: l'ordine che risulta dalla molteplicità "in lotta" non è infatti governato da un punto centrale che abbia di mira la fine della lotta. Vi è, in altri termini, un'unificazione senza centro, una tensione permanente unificata da una risultante in perpetuo divenire¹⁷² (Ibidem, p.117).

Nesta direção “compreender a dinâmica própria do conflito nella sua differenza da ogni dialettica orientata ad una sintesi ultima”¹⁷³ (Ibidem) requer também repensar a transformação. Em particular, minha

¹⁷² Por trás das concatenações do múltiplo, em que se resolve o processo mesmo da existência, não se esconde a meta de uma harmonia qualquer: a ordem que resulta da multiplicidade “em luta”, de fato, não é governada por um ponto central que tenha como alvo o término da luta. Existe, em outros termos, uma unificação sem centro, uma tensão permanentemente unificada por uma resultante em perpétuo devir (tradução minha).

¹⁷³ Compreender a própria dinâmica do conflito na sua diferença de toda dialética orientada para uma síntese última (tradução minha).

observação das práticas do MMC/SC leva a problematizar a concepção de mudança social, que a pedagogia popular herdou do marxismo, e que persegue a instauração de uma sociedade nova por meio de uma ruptura radical e definitiva. Esta problematização está enraizada tanto na desconfiança dos movimentos latino-americanos contemporâneos em relação à eficácia de uma solução desse tipo – desconfiança expressada pelo abandono do objetivo da tomada do poder, ou pelo menos, por uma significativa reconceitualização dele (ZANCHETTA, 2008; quanto na experiência feminina de estranheza/exclusão em relação ao modelo de mudança social descrito pela dialética do senhor e do escravo. Quando minhas interlocutoras insistem em desmentir uma interpretação de sua luta enquanto desejo de substituir os homens, e quando recusam uma relação de antítese para com eles, esclarecem bem, de fato, que este esquema não se aplica ao conflito entre os sexos (LONZI, 2010). A dialética do senhor e do escravo, de fato, identifica uma dinâmica edípica que pertence sobretudo ao mundo masculino e que se cumpre em uma alternância perene entre momentos excepcionais de ruptura e refundação da ordem política paterna, operados sempre por novos filhos parricidas (SARTORI, 2009). As práticas político-pedagógicas do MMC/SC, pelo contrário, revelam processos de transformação permanentes, articulados e sempre inconclusos:

A sementes crioulas de hortaliças, ainda é um espaço em que as mulheres dominam, as mulheres têm o conhecimento, até por a questão que a gente vive no patriarcado, [em] que foi delegado o papel da alimentação às mulheres, então as mulheres plantam, as mulheres produzem, as mulheres colhem, as mulheres preparam o alimento [...]. Então nós pensamos que na construção do projeto de agricultura camponesa essa seria [...] uma construção e uma contribuição que as mulheres camponesas podem dar para transformar esse modo de vida, porque a partir das hortaliças também elas vão transformar outras formas, através do conflito e do diálogo também na família, vão colocando a alimentação como mais importante, colocando a vida da família como o mais importante [...],

então vão transformando o seu modo de vida, e quando se transforma o modo de vida então também vai se transformando a sociedade, porque deixa de sustentar esse modelo, não vai mais comprar agrotóxico, não vai mais comprar aquele trator que dizem que tem que comprar [...], então vai se pensar uma outra forma de viver no campo e com isso também vai a questão da transformação da sociedade (da entrevista de Catiane).

Dessa forma, Catiane, mesmo definindo a agroecologia como um projeto de sociedade, não projeta sua realização no futuro, descrevendo-a como um sistema que se afirmaria definitivamente depois de uma revolução. Ao invés disso, apresenta-a como uma mudança de civilização já em curso (PIUSSI, 2008b), que as mulheres e suas organizações fazem acontecer através de suas escolhas concretas nas unidades de produção.

4.7 MÍSTICA: NÚCLEO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DO MMC/SC

Nesse capítulo e nos que o precederam, já várias vezes, nomeei o termo “mística”. Todavia, não podendo lhe dedicar um espaço adequado até agora, preferi resistir à tentação de defini-la, na esperança de que o simples uso da expressão ativasse no leitor uma compreensão “via ressonância”, mais oportuna para abordar uma questão tão complexa. Falar e escrever sobre mística, de fato, é muito difícil: “é uma coisa que não tem muita explicação, porque mística vem de mistério” (da entrevista de Lucimar). Diferente é experimentá-la, senti-la ou compartilhá-la. Ao longo da minha pesquisa, aconteceu-me frequentemente de me referir à mística, de contribuir na preparação das místicas durante encontros ou eventos do MMC ou de propor eu mesma algumas, em ocasião dos momentos de devolução¹⁷⁴. Por essas razões, servir-me-ei também da

¹⁷⁴ Ver subcapítulo 2.4.3.

minha experiência para tentar delinear uma compreensão deste componente essencial da vida do movimento.

As codificações oficiais trataram a mística como uma propriedade reservada a indivíduos excepcionais ou a poucos grupos separados, promovendo uma visão dicotômica da existência. A TdL e as teologias feministas, ao contrário, insistiram na necessidade de devolver a possibilidade do encontro com o mistério às maiorias excluídas, reconectando a mística com a realidade concreta, a política e a história (POTENTE, 2008). O MMC traz a orientação destes pensamentos ao reconhecer a mística como uma esfera “ligada totalmente à vida” (da entrevista de Neusa), o fio condutor que entrelaça cada dimensão do movimento e que portanto pertence a todas.

É importante antes de tudo distinguir a “mística” e as “místicas”: a “mística” indica a espiritualidade que atravessa e alimenta o MMC. Neste sentido, é, sem dúvida, um traço da sua originária matriz eclesial (STEDILE; FERNANDES, 2012). A TdL, preocupada em encorajar a autonomia das organizações populares, incentivou a expressão de uma espiritualidade leiga, ecumênica e “inculturada”, na qual todos os militantes – independente da sua fé religiosa – pudessem se reconhecer, porque próxima ao seu cotidiano e enraizada na experiência da participação. Sua característica principal é, portanto, a de estar *dentro* da realidade e das transformações da história, e de estimular, justamente a partir desta profundidade, uma diferente sensibilidade e visão (POTENTE, 2008). As “místicas” tentam dar expressão material a esta dimensão tão íntima e indizível, em sintonia com diversos tempos e contextos. Elas se baseiam em um significativo recurso à simbologia e se traduzem em uma vivência que envolve o corpo todo, as emoções, os sentidos (HAMMOND, 2014).

No começo de qualquer evento do MMC, uma equipe específica ou as coordenadoras têm a tarefa de preparar uma mística, que apresenta um nível de complexidade variável, dependendo das circunstâncias: para as reuniões dos grupos de base, trata-se geralmente de uma simples mas cuidadosa exposição de mudinhas, frutas, sementes, flores produzidas graças ao trabalho agroecológico das mulheres e que, no final, vão ser trocados entre as participantes. Em ocasião de atividades mais amplas ou importantes, além disso, são realizadas representações teatrais, que podem requerer horas de preparação e são coerentes com os conteúdos, os propósitos e as expectativas do encontro.

Por exemplo, para uma mística de planejamento [...], a maioria das vezes a gente faz um cenário bonito lá na frente e faz um caminho. Você desenha um caminho e vai colocando aqueles pés no caminho, para seguir até lá na frente onde vai ser a atividade, e aí você coloca fotos no caminho, fotos [de coisas] que já aconteceram [...], é uma caminhada que nós temos, nós vamos preparar essa caminhada para o ano que vem [...]. Às vezes tem galho de espinha no caminho, tem pedras [...], porque nem tudo é limpo, sempre vai encontrar dificuldades [...]. Daí o povo vai entrando, a gente bota uma música que fala um pouco de planejamento e o pessoal vai entrando, vai olhando as fotos, o que tem, e já vai se imaginando o que ele vai encontrar pela frente, como é que vai acontecer o 2013 (da entrevista de Lucimar).

Como Lucimar evidencia, apesar de que só um pequeno grupo se ocupa da idealização da cena, geralmente, no final, todas são convidadas a tomar parte, em um clima solene, de celebração, intenso mas também de festa (Ibidem). Em todas as místicas, indiferentemente do grau de articulação, estão presentes elementos da realidade cotidiana das mulheres (ferramentas de trabalho: enxada, botas, chapéu; frutos das práticas agroecológicas: sementes, remédios fitoterápicos, objetos de artesanato, alimentos), os símbolos do MMC e outros componentes artísticos (o hino do Brasil, o hino e as canções do MMC, fotos, poemas, lemas, etc).

Entre os símbolos, para o MMC como para outros movimentos camponeses, a bandeira tem uma importância central. Nela está condensado o núcleo essencial da organização. Por exemplo, a bandeira vermelha do MST representa um homem e uma mulher com um feixe na mão, símbolo da força popular que rompe as barreiras do latifúndio da terra, da educação, da cultura, dos privilégios. A bandeira do MMC/SC mudou no tempo, acompanhando as suas transformações. Por um tempo breve, no começo, foi vermelha por causa da instância socialista que ainda pertence ao movimento. Logo, porém, prevaleceu a cor lilás, que no Brasil unifica as organizações femininas e feministas. A bandeira foi escolhida a partir de 2004, depois da criação do MMC nacional, e

representa três mulheres – uma indígena, uma negra e uma branca – que têm nas mãos as ferramentas e os produtos do trabalho no campo. As três mulheres são expressões das raízes culturais principais que constituem a população brasileira, estão no centro de um símbolo ligado à feminilidade e do mapa verde do Brasil.



Fotografias 6, 7 e 8 – Bandeiras do MMC/SC

Nos momentos mais significativos da vida do MMC (as assembleias, os encontros estaduais e nacionais) frequentemente se homenageiam as companheiras que já morreram. Algumas delas são heroínas comuns, cuja lembrança está ligada a acontecimentos de contextos locais; outras são figuras lendárias, símbolo do compromisso pela justiça em todos os tempos e lugares: Margherita Alves, Rosa Luxemburg, Olga Benario, Dorcelina Folador, Maria da Penha, Marianela Garcia, Dorothy Day, etc De todas se reconhece a importância para o movimento. Neste sentido, a mística celebra a “co-presença”

(CAPITINI, 1966) das mulheres que vivem e se engajam hoje; daquelas que – com seu exemplo e sua participação – possibilitaram esta luta; e de quem ainda virá mas já está presente nas aspirações e nas inquietudes.

O anseio pela composição, unidade e integração é um elemento muito presente na mística (POTENTE, 2008) e não envolve apenas as mulheres e os homens, mas todos os seres vivos e até os elementos mais dramáticos da vida. Frequentemente, de fato, as representações encenam situações doloridas protagonizadas por pessoas ou pela natureza; desequilíbrios e injustiças causadas pelo agronegócio, o neoliberalismo, o latifúndio, o machismo, o racismo. A respeito destas dimensões problemáticas da realidade, a mística é um convite à participação, a se levantar de novo e continuar a busca (POTENTE, 2014). Segundo Potente (2014), é a *ausência* o elo de junção entre mística e política, a ausência da história e da experiência existencial mais profunda. Admitir a ausência é conceder a nós mesmos e à realidade uma margem muito grande de possibilidades transformadoras. Então “la mística si mostra come urgenza, così come la realtà è pratica di urgenze, sollecitudini, complicità”¹⁷⁵ (Ibidem, p.142). A mística, além disso, é a força circulante que permite persistir na luta e continuar a se comprometer, apesar das dificuldades e sacrifícios (STEDILE; FERNANDES, 2012):

Ontem chegou [ao encontro de comemoração dos 30 anos do movimento] uma amiga nossa, que ela é advogada [...], ela foi lá em solidariedade e ela vem da capital. Aí ela chegou, achou tudo muito bonito: “mas vocês estão aqui há dois dias, mas vocês dormiram aonde?”. “Dormimos aqui”, “mas como?” “cada uma levou o seu colchonete, o seu cobertor e tudo mais”. Mas o que é que explica enfrentar tudo isso? Estar naquele espaço com tanto sacrifício e estar feliz? Essa que é a grande diferença, não é estar por obrigação, é estar feliz, é estar contente, é estar animada, é estar em sintonia com os outros. Como então se explica estar lá? Para mim é a mística (da entrevista de Justina).

¹⁷⁵ A mística se mostra como urgência, assim como a realidade é prática de urgências, solitudes, cumplicidades (tradução minha).

Hammond (2014), a propósito do MST, salienta como a mística, estabelecendo contraposições estereotipadas mas eficazes entre o movimento e seus “antagonistas”, é fundamental para estruturar a identidade Sem Terra, reforçar as ligações de solidariedade e unidade e especialmente alimentar a fé na da possibilidade concreta de alcançar os objetivos que o movimento se propõe. Em relação a estas considerações, observei que as místicas do MMC/SC, mais do que encorajar a luta, apresentando uma sociedade alternativa, finalmente libertada dos males da atualidade (Ibidem), tendem a ressaltar sobretudo as transformações que já estão acontecendo. Assim, por exemplo, a presença constante de alimentos, sementes e remédios fitoterápicos visa mostrar que, apesar das adversidades e dos obstáculos estruturais, a produção agroecológica é possível e já se realiza nas unidades de produção. Referindo-se a isso, Catiane destaca alguns aspectos originais que distinguem a mística do MMC.

O movimento ele tem uma mística própria [...], tem uma mística que é das mulheres camponesas, acho que essa questão do cuidado, [...] o cuidado comigo mesma e o cuidado com as outras [...], de que existe o pessoal, mas que existe o coletivo, que existem outras mulheres para além de mim, de que houve mulheres na história, que lutaram, que construíram para que hoje a gente chegasse, que fosse possível a existência, a luta e a construção desse MMC, mas que existe uma continuidade dele [...]. Então é isso que vai sustentando a vida do movimento [...], o sentido da opção de vida [...]. A mística ela é uma questão do acreditar nesse projeto de sociedade diferente, na transformação da sociedade e que isso vai se construindo de um jeito próprio, que é próprio das mulheres do MMC (da entrevista de Catiane).

Neste sentido, identifico na mística o núcleo fundamental da perspectiva político-pedagógica do MMC/SC. Nela se faz presente e operante o que há de irrenunciável do movimento, o que reconecta fragmentos dispersos de luta, suspiros locais de justiça, companheiras vivas e mortas dentro de um sonho único e plural. A mística é amorosa

solicitude para com o mundo que motiva ao compromisso, fortalece nos conflitos e mostra que as transformações desejadas já ocorrem na realidade.

III PARTE

AGROECOLOGIA: IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS FEMINISTAS E DECOLONIAIS

CAPÍTULO 5

AGROECOLOGIA E FEMINISMO NO MMC/SC

5.1 INTRODUÇÃO

A agroecologia pode ser definida, em primeira instância, como a aplicação da ecologia à agricultura (WEZEL et al., 2009). Já no início do século XX, começaram a aparecer várias abordagens de agricultura alternativa com diversas denominações – biodinâmica, biológica, permacultura, natural, ecológica, etc – e diversos princípios filosóficos e técnicos de base (CAPORAL; COSTABEBER, 2004). Mas é especialmente a partir dos anos setenta que o uso do termo “agroecologia” cresceu de forma exponencial para indicar – dependendo das circunstâncias e dos atores sociais envolvidos – um campo científico, um movimento ou um conjunto de práticas agrícolas. No Brasil, onde a agroecologia é bastante consolidada e goza de certa institucionalização (especialmente nos estados do Sul), convivem as três acepções, mas prevalece a conotação de movimento (WEZEL et al., 2009). Aqui, de fato, a agroecologia se firmou nos anos noventa como uma referência prático-conceitual fundamental para um rico panorama de experiências críticas ao modelo da Revolução Verde¹⁷⁶ (SCHMITT, 2009), surgidas especialmente graças à articulação política das organizações de esquerda e da ala progressista da Igreja católica e protestante. Esta trajetória explica a forte dimensão ideológica que caracteriza o movimento agroecológico até hoje (ALMEIDA, 2002).

Mesmo que a atenção para as práticas de produção tenha sido sempre presente dentro do MMC/SC, o compromisso em direção à agroecologia se consolidou especialmente a partir da década de 2000. Minhas interlocutoras evidenciaram dois fatores na origem desta passagem: a introdução no Brasil da lei de liberação dos transgênicos (lei 11.105 de 2005); a adesão – no mesmo ano da constituição do

¹⁷⁶ No subcapítulo 3.4.2 descrevi as modalidades com que a Revolução Verde foi introduzida e consolidada no Oeste de Santa Catarina.

movimento nacional – do MMC à *Via Campesina* que, já há tempos, estava envolvida em uma reflexão sobre o modelo popular de agricultura camponesa (CINELLI, 2012):

Eu me lembro uma assembleia, acho que era em Curitiba ou Xanxerê, eu sei que era uma assembleia estadual¹⁷⁷ [...], e até lá a gente sempre discutia essa questão dos direitos, e aí naquela assembleia se começou a fazer essa discussão do novo projeto para agricultura baseado na agroecologia. Olha, isso deve fazer uns dez anos, acho [...]. E eu sei que eu até me assustei assim, porque até lá a gente não tinha essa discussão, mas também o movimento não tinha uma atuação muito forte dentro da *Via Campesina* [...]. As mulheres assumiram isso com muita força, até para a propriedade de quem já tinha [essa preocupação]: por exemplo, a Justina tem uma pequena propriedade bem camponesa [...]. Eu sei que de lá para cá todos os encontros que eu fui, estava muito presente, como um carro chefe, e que hoje é uma das principais discussões [...]. Olha, Mariateresa, eu me preocupo muito, muito, porque [...] eu acho que o movimento tem objetivos, tem clareza e tem que implantar, mas [...] vai ser uma coisa difícil: como que o movimento vai trabalhar esse [tema]? Porque é um enfrentamento, vai ter que ir para um enfrentamento com as empresas [...]. O sistema que tá implantado, das grande cooperativas, de toda a questão [da agricultura] convencional é muito forte: se a gente olhar aqui em Dionísio [...], a grande maioria tá ligada – já era mais forte a questão do fumo –, mas hoje, por exemplo, assim nós temos inúmeras famílias aqui em Dionísio injetando hormônios nas vacas para elas dar leite [...]. E aí como é que nós vamos ir para o enfrentamento direto com as empresas? E como os homens sentem também e percebem e vivem isso? [...] Com as mulheres é mais fácil trabalhar

¹⁷⁷ Trata-se da oitava assembleia estadual do então MMA, realizada, na verdade, na cidade de Concórdia.

agroecologia, com os homens é mais difícil, então eles vão optar sempre pela questão convencional, do adubo químico, da ração, dos hormônios, das coisas que vão dar lucro (da entrevista de Marilene).

As reflexões de Marilene mostram com pertinência que a afirmação da agroecologia no MMC/SC não se traduziu simplesmente na incorporação de mais uma reivindicação, mas estimulou uma reestruturação das lutas do movimento, inaugurando uma nova fase no seu percurso político (BONI, 2012). Esta fase é marcada por uma redução significativa da participação das mulheres camponesas – em alguma medida por conta do alcance de conquistas significativas no âmbito dos direitos de previdência social¹⁷⁸ –, mas também por uma radicalização do compromisso do MMC em torno dos temas da soberania e da segurança alimentar, da defesa do meio ambiente, da produção orgânica (Ibidem).

De fato, como evidenciei no capítulo anterior, as batalhas pelos direitos de previdência social foram essenciais e influenciaram muito a vida das agricultoras e dos contextos onde elas vivem, porém estas batalhas eram atravessadas por uma lógica de justiça, que mesmo se propondo a redistribuição da riqueza, mantinha o *status quo*. A luta pela agroecologia, ao contrário, implica uma ruptura com o *status quo* e uma abertura para outra ordem de realidade (SARTORI, 2009, p.29). Na página do site do MMC-Brasil se lê:

A luta central do MMC é contra o modelo capitalista e patriarcal e pela construção de uma nova sociedade com igualdade de direitos. Nesse sentido, assumimos como principal bandeira de luta o Projeto de Agricultura Camponesa Ecológico, com uma prática feminista, fundamentado na defesa da vida, na mudança das relações humanas e sociais e na conquista de

¹⁷⁸ No subcapítulo 4.5.3 evidenciei a influência do protesto contra a empresa Aracruz sobre a queda na participação.

direitos (“Lutas”, www.mmcbrasil.com.br).

A agroecologia, portanto, se configura como um novo projeto de sociedade que, todavia, não é projetado no futuro como algo a ser realizado através de uma revolução única e definitiva, mas acontece *já*, em um processo de transformação permanente, através das escolhas concretas das agricultoras nas suas unidades de produção.

As práticas agroecológicas do MMC/SC constituem o tema deste capítulo. Em particular, aprofundarei algumas questões postas por Marilene na citação reportada acima: com quais obstáculos estruturais se depara e que tipo de desafios abre a transição agroecológica? Como se expressa o conflito entre os sexos em relação à agroecologia? Em que termos a autodefinição de feminista – que o movimento assumiu explicitamente nos últimos anos – é interpretada e construída à luz da luta por um modelo popular de agricultura camponesa?

5.2 “É A PARTIR DESSA SEMENTINHA QUE NÓS VAMOS AVANÇANDO”¹⁷⁹: PRÁTICAS AGROECOLÓGICAS NO MMC/SC

Como foi adiantado no trecho da entrevista de Marilene, a afirmação da agroecologia como dimensão central da luta do MMC/SC foi oficializada na oitava assembleia estadual do movimento, realizada no município de Concórdia em novembro de 2001. Nesta ocasião, o movimento debateu a necessidade de definir estratégias “para a construção de um novo projeto de agricultura voltado para a transformação da sociedade e capaz de garantir condições de vida para todos” (cartilha “Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC”, 2005). A primeira concretização importante nesta direção foi o início, no ano seguinte, do “Programa de Recuperação, Produção e Melhoramento de Sementes

¹⁷⁹ Da entrevista de Rosa.

Crioulas¹⁸⁰ de Hortaliças”¹⁸¹. A escolha de partir das sementes nasce da importância fundamental que elas têm para a vida da humanidade e do papel que assumiram nas guerras globais contemporâneas (SHIVA, 2005). As sementes, de fato, constituem o primeiro anel da cadeia alimentar. Por milênios os camponeses, e especialmente as camponesas, as selecionaram, guardaram e replantaram, garantindo a autorregeneração dos cultivos alimentares (SHIVA, 1990).

Com a Revolução Verde, todavia, os conhecimentos sobre o cuidado das sementes, que as mulheres tinham repassado e inovado de geração em geração, foram considerados “primitivos” e subordinados ao saber dos tecnocratas e das multinacionais (Ibidem). No Oeste catarinense, como em outros lugares, a extensão rural e as linhas de crédito para a agricultura influenciaram de forma decisiva no abandono das variedades locais cultivadas desde sempre e na difusão das sementes híbridas, fruto do melhoramento genético (CICCARESE, 2013). Como foi evidenciado pelas minhas interlocutoras, os agricultores aderiram entusiasticamente a um modelo que parecia garantir colheitas abundantes e ganhos fáceis:

A gente ficava fascinada. Eu lembro: nós compramos uma variedade de semente *pioneer*, que é uma variedade precoce [...], porque ela em

¹⁸⁰ As variedades podem ser definidas como crioulas quando são cultivadas em um lugar com continuidade e naquele lugar são conhecidas com um nome próprio. Caracterizam-se pela passagem de uma geração para a outra, de mãe para filha, de mão a mão, herdadas por hábito familiar ou comunitário (CICCARESE, 2013).

¹⁸¹ As autoras (TECCHIO, 2005; BONI, 2012; CINELLI, 2012) registram alguns episódios que precederam a elaboração da proposta do Programa de Recuperação, Produção e Melhoramento de Sementes Crioulas de Hortaliças: em agosto de 1995 algumas representantes do MMC/SC participaram, em Pontão (Rio Grande do Sul), do encontro “Pequena propriedade rural na perspectiva agroecológica”. Naquela circunstância, assumiram o compromisso – depois confirmado em novembro do mesmo ano em um encontro de trabalhadoras rurais no estado de São Paulo – de começar uma discussão a respeito das alternativas agroecológicas ao modelo dominante de desenvolvimento econômico e social do campo.

noventa dias ela tá pronta. Então nós colocamos três quilos de sementes, nós colhemos vinte e oito sacos de milho debulhado, limpo, pronto, de sessenta quilos [...]. O milho crioulo não dá tanto assim, e o milho crioulo ele precisa de mais espaço, tem que pôr menos grãos na terra. E daí, claro, a gente também largou mão do milho crioulo e começou a plantar os híbridos e ninguém mais tinha o costume de plantar a semente crioula (da entrevista de Mirian).

As sementes híbridas, porém, mesmo apresentando maior vigor, não podem transmiti-lo à geração sucessiva, então, para garantir os mesmos níveis de produção, é necessário comprá-las todo ano. Referente a isso, os autores falam de “esterilidade agrônômica”, enquanto as características instáveis das sementes híbridas desfavorecem seu uso na temporada seguinte (Ibidem). A dependência do mercado, à qual foram obrigadas as famílias camponesas por causa dos híbridos, foi agravada pela necessidade de comprar os fertilizantes e os pesticidas, sem os quais estas sementes não são produtivas¹⁸². Como prossegue Mirian depois do trecho citado, bem cedo a fascinação pelas “sementes milagrosas” e a ilusão de enriquecer se transformaram em aumento significativo da pobreza no campo: muitas famílias se endividaram, em alguns casos venderam a terra e emigraram para a cidade. Os custos da introdução do pacote tecnológico da Revolução Verde foram também de natureza ecológica:

Parece já não haver dúvidas sobre os impactos ambientais negativos do modelo da Revolução Verde sobre problemas cruciais do mundo atual, como o aquecimento global, a contaminação da camada de ozônio, a presença de contaminantes químicos em nossa cadeia alimentar, para ficar num nível de macroproblemas. Mas também não

¹⁸² Palmer (apud SHIVA, 1990) propõe substituir a denominação “de alto rendimento”, com a qual as sementes híbridas são geralmente conhecidas, com a expressão “de alta resposta”, em virtude da sua elevada capacidade de resposta a maciças doses de *inputs*, como a irrigação e os fertilizantes químicos.

restam dúvidas sobre a influência deste modelo e das práticas agrícolas dele resultantes no aumento da erosão dos solos, no assoreamento de rios e barragens, na contaminação das águas superficiais e dos lençóis freáticos (CAPORAL, 2009, p.270).

Em relação a estes dramáticos efeitos sociais e ecológicos, o agronegócio está propondo uma Segunda Revolução Verde, desta vez centrada nas biotecnologias e no uso difuso dos organismos geneticamente modificados (OGM). “Falsas soluções” segundo os movimentos camponeses e as organizações ambientalistas (“Documentos finais da Cúpula dos Povos¹⁸³ na Rio+20 por Justiça Social e Ambiental”, www.meioambiente.pr.gov.br), que, ao contrário, denunciam os perigos da introdução dos transgênicos para a salvaguarda da soberania alimentar, a sobrevivência das espécies e das variedades vegetais e a autonomia camponesa; desconstruindo as mistificações que justificam sua difusão:

Esses pacotes que começaram primeiro com a semente híbrida, hoje com o transgênico, é uma ilusão pensar que é para resolver a fome no mundo. A fome no mundo se resolve o dia que se repartir os alimentos. Porque olha, algumas instituições fizeram uma pesquisa: no mundo se produz dois quilo e meio de alimento por habitante que tem na face da terra. Então será que dois quilo e meio de alimento por dia, teria alguém morrendo de fome por falta de alimento? Não é falta de alimento, é o problema de usar mal o alimento, de botar fora muito alimento [...]. Já ficou comprovado que isso (as sementes híbridas e transgênicas) não resolve nem a fome, nem a miséria, nem nada no mundo [...]. Isso é uma forma que as pessoas encontraram de fazer dinheiro (da entrevista de Mirian).

As sementes crioulas – também pelas suas dimensões pequenas – foram adotadas pelos movimentos sociais como um símbolo fortemente

¹⁸³ Evento paralelo à Rio+20 realizado no Rio de Janeiro em junho de 2012.

evocativo da resistência e da criatividade camponesas em uma época de monopólios, um símbolo em que se articulam justiça social e ecológica (SHIVA, 2005). Como repete frequentemente Lourdes Bodanesi, monitora do programa de recuperação, produção e melhoria das sementes crioulas de hortaliças: “a transformação, eu tenho certeza, ela vem pela semente, a semente que a gente resgata, a semente das organizações, as sementes das atitudes, tudo tem que ser pelas sementes, porque nós somos uma semente” (testemunho de Lourdes Bodanesi, extraído do documentário “Mulheres da Terra”). É neste contexto que se insere a realização do Programa de Recuperação, Produção e Melhoramento de Sementes Crioulas de Hortaliças, realizado pelo MMC/SC a partir de 2002¹⁸⁴. Em particular, a decisão de investir na produção de hortaliças orientada prioritariamente para o autoconsumo nasceu da vontade de reconhecer e incentivar práticas prevalentemente femininas que, já desqualificadas socialmente porque consideradas pouco rentáveis¹⁸⁵, passaram ao segundo plano, especialmente a partir da Revolução Verde e do seu imperativo de investir as energias da família na produção destinada ao mercado, com uma consequente perda de autonomia (TECCHIO, 2005).

Dentro do programa, um grupo de referência de quarenta mulheres era encarregado de realizar experiências de recuperação, produção e melhoramento, graças às quais foi possível resgatar vinte e seis variedades atualmente conservadas no banco das sementes do MMC/SC em Chapecó. Além disso, uma equipe organizadora constituída por vinte e cinco monitoras, algumas coordenadoras estaduais e alguns técnicos externos, era responsável pela idealização, condução e avaliação de oficinas nos municípios. Em particular, as oficinas tinham o propósito de favorecer a reelaboração e o aprofundamento dos conhecimentos tradicionais sobre a produção das sementes, à luz da realidade agrícola no Brasil e no contexto da crise ecológica (CINELLI, 2012). As oficinas,

¹⁸⁴ O programa foi realizado em parceria com o Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (CAPA), a Associação dos Pequenos Agricultores do Oeste de Santa Catarina (APACO), o SINTRAF de Anchieta, técnicos da prefeitura e da Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural (EPAGRI) (TECCHIO, 2005).

¹⁸⁵ Já mencionei a expressão “miudezas” com a qual são designadas as hortaliças destinadas à alimentação da família e cuja produção é reservada especialmente às mulheres.

articuladas em um ciclo de dez encontros, envolveram no total 977 camponesas de quarenta e nove municípios de Santa Catarina. Os assuntos tratados – em tempos e modalidades variáveis, conforme as necessidades dos diversos grupos – eram de natureza técnico-política e abrangiam: a história da agricultura; o modelo agrícola imposto com a Revolução Verde e a alternativa agroecológica; a sensibilização às práticas de troca das sementes crioulas; o estudo do processo de formação do solo, da função das plantas-indicadoras¹⁸⁶ e das técnicas de colheita, secagem e conservação das sementes. As oficinas previam algumas visitas nas propriedades onde tinham sido empreendidas experiências significativas. Uma atenção específica era dedicada também à avaliação das mudanças acontecidas na família das participantes depois do início do programa e ao planejamento de ações que dessem continuidade ao processo político-educativo viabilizado graças às oficinas (cartilha “Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC”, 2005).

Cinelli (2012) descreve detalhadamente a dinâmica das oficinas, evidenciando a importância do contexto, da mística de abertura, da divisão das tarefas organizacionais entre as participantes, e mostrando como os momentos de discussão do grupo se alternavam com as exposições da monitora, assim como a análise da conjuntura social e agrícola se entrelaçava com a atenção às experiências particulares, que naquele momento eram conduzidas pelas participantes.

A partir destes elementos e através das narrações das minhas interlocutoras, é possível reconstruir algumas dimensões político-pedagógicas das oficinas, inspiradas nos princípios da educação popular. Nas palavras de Lucimar, o termo “oficina” refere-se a um processo de formação inacabado, no qual os conteúdos educativos são fruto de temas geradores enraizados no universo existencial das mulheres camponesas (FREIRE, 2003): “não é um curso de formação, é uma oficina, oficina quer dizer que não é que você vai encerrar o curso, é um seguimento. Então, conforme vão surgindo os temas, a gente vai trabalhar usando os temas” (da entrevista de Lucimar). Se o saber feito de experiência era assumido como necessário ponto de partida, porém, o objetivo das

¹⁸⁶ São plantas que podem oferecer informações em relação às condições do solo (por exemplo, fertilidade, humidade, ph, ritmos de exploração, etc).

oficinas era alcançar uma compreensão mais crítica da realidade, penetrando nas suas razões de ser e individuando as conexões entre as partes e o todo (Ibidem):

A gente começou a recuperar as sementes de hortaliças [...], as semente que todo mundo diz “miudezas”, a gente diz “as grandezas” [...], e daí a gente recuperou todo um histórico da vida da agricultura, que antigamente nós, os índios, o povo que [...] trabalhava na terra, ele se alimentava com no mínimo era trinta e seis espécies de sementes e a agricultura que o capitalismo quer, ela é baseada em cinco, seis sementes (da entrevista de Lucimar).

As participantes das oficinas, desta forma, tornavam-se protagonistas de um percurso de conscientização, baseado em uma dinâmica de ação-reflexão que não dicotomiza a transformação de si e a transformação do mundo (Ibidem):

As mulheres se transformam e transformam o local. Se a gente for ver na lógica [...], quando iniciamos todo o trabalho com as sementes crioulas [...], se começa do pequeno roçado [...], porque é onde elas (as agricultoras) têm autonomia, mas quando a gente vê [...], transforma ao redor da casa, transforma a cozinha da casa, transforma a mesa, porque tem uma diversidade muito grande de comida, aquela crise de alimentos ela sai, daí vem a mesa farta, vem a diversidade [...] aí vai ganhando, vai convencendo também pelas práticas (da entrevista de Justina).

Muitas das minhas interlocutoras destacaram que a participação no “programa das sementes” representou uma passagem decisiva no seu percurso de militância, porque, depois das oficinas, se envolveram mais na vida do movimento. Além disso, graças à aquisição de um saber

técnico e de uma mais profunda consciência política, geraram rupturas e transformações essenciais nas suas propriedades em relação ao cuidado da terra, da água e do meio ambiente; ao boicote das sementes híbridas, dos transgênicos e das tecnologias que destroem a vida (cartilha “Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC”, 2005).

Ao longo da pesquisa, observei que muitas militantes guardam em casa um pequeno banco de sementes e algumas delas – apoiadas por um contexto favorável do qual falarei no próximo subcapítulo – reconquistaram a autossuficiência na produção de sementes. Em alguns casos, conseguiram até retomar cultivos que tinham sido totalmente abandonados. Por exemplo, Mirian atualmente é uma das pouquíssimas agricultoras de Anchieta (talvez a única) que planta trigo para o consumo da família e para a venda. Nas épocas de seca que, nos últimos anos e especialmente em 2012, atingiram a região Oeste de Santa Catarina, danificando duramente as colheitas, as variedades locais recuperadas se revelaram mais resistentes que as híbridas e transgênicas (SHIVA, 1990):

Já por dois, três anos [...], que deu uma seca forte também, nós tinha plantado [milho crioulo] e ele começou florescer, quando começou a ficar seco, seco, seco [...]. Se é milho híbrido, ele, em dez dias, o que é para florescer floresce [...], e o milho crioulo não, ele leva em torno de vinte até trinta dias [...]. Às vezes um pé floresce um pouco antes, dali a pouco [floresce outro...], é por isso que [...] ele é mais resistente. Mas assim mesmo, nós tinha milho que começou a florescer com a seca, amadureceu com a seca e ainda deu 50% de produção a mais do que o híbrido (da entrevista de Mirian).

A “resistência propositiva” (“Quem somos”, www.mmcbrasil.com.br) que as mulheres põem em prática cotidianamente nas suas propriedades familiares, não somente lhes permite adquirir de novo, gradualmente, o controle do processo de

produção dos alimentos, mas também devolve as sementes locais à comunidade toda:

Eu tenho uma variedade de milho crioulo chamado milho doce branco, esse milho eu ganhei um punhadinho, mas mínima coisa, uma vez que a gente teve numa reunião e o presidente do sindicato [...] trouxe um pouquinho dessa semente: “se alguém de vocês quer levar, se reparte [...], vão produzindo e sempre vão guardando um pouco”, ele disse “que talvez um dia o que nós temos ali nós vamos perder, a gente sabe que alguma de vocês vai ter”. E eu tenho até hoje e no ano passado o secretário do sindicato veio aqui buscar um pouquinho daquela semente que eu tinha guardado [...], disse que as dele tinha acabado e ele já tinha procurado em vários lugares: ninguém mais tinha (da entrevista de Zenaide).

Neste sentido, a troca de sementes e mudas – que no MMC/SC caracteriza todos os encontros, das assembleias estaduais às pequenas reuniões de vizinhas nos grupos de base, e que tem por finalidade tanto a conservação das variedades locais como o seu melhoramento – é permeada por uma lógica completamente oposta à monopolização e à privatização que atravessam dramaticamente a agricultura industrial. É suficiente pensar que, atualmente, dez empresas concentram o 73% do mercado global de sementes. Destas firmas, as primeiras três (Monsanto, Pioneer Dupont e Syngenta) controlam o 53% do mercado. A Monsanto, maior empresa sementeira (controla o 27% do mercado), é também a quarta em produção de pesticidas (“Sólo tres empresas controlan más de la mitad (53%) del mercado global de semillas comerciales”, www.etcgroup.org.es). Em particular, a criação destes gigantes do agronegócio foi o resultado de um constante processo de fusões. A concentração teve origem com a aquisição das firmas sementeiras por parte da indústria química, para vender aos agricultores sementes, fertilizantes e pesticidas juntos. Sucessivamente, sua convergência foi reforçada e ampliada graças à engenharia genética, que encorajou as fusões com empresas farmacêuticas e veterinárias. Neste momento, a integração vertical (entre empresas do mesmo setor) e horizontal (entre empresas de setores diferentes) implica um controle quase total da cadeia

alimentar e farmacêutica – que vai do germoplasma até o produto final (RIBEIRO, 2003).



Fotografia 9 – Encontro do grupo de base da comunidade São José (município de Anchieta). As sementes trazidas para a preparação da mística são trocadas entre as participantes.

Também os direitos de propriedade intelectual – regulados pelo Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (TRIPS)¹⁸⁷ – representam um importante instrumento de fortalecimento dos monopólios. Os TRIPS constituem a arena de um conflito fundamental entre os interesses privados de um punhado de multinacionais e os benefícios sociais da ciência e da tecnologia (SHIVA, 2002). Especificamente, os TRIPS, estendendo uma legislação estadunidense ao resto do mundo, e devido às possibilidades oferecidas pela engenharia genética, tornaram pela primeira vez patenteável e comercializável a vida, nas suas formas mais variadas. O aspecto mais grave é que as patentes protegem não apenas as inovações,

¹⁸⁷ É um tratado internacional estipulado em Marrakesh em 1994, em conclusão do *Uruguay Round*, o último e mais importante acordo do Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (GATT).

mas também e especialmente, a apropriação dos saberes tradicionais por parte de grandes firmas do setor farmacêutico e alimentar. Estas adquirem o direito de proibir aos agricultores e agricultoras o livre uso de sementes, plantas, animais, etc, tachando estas práticas como “furto de propriedade intelectual”¹⁸⁸. Então, “contrariamente alla percezione comune i diritti di proprietà intellettuale occidentali [...] ben lungi dall’impedire la pirateria intellettuale, sembrano addirittura promuoverla, spingendosi in alcuni casi fino alla violazione dei diritti umani”¹⁸⁹ (Ibidem, p.7). Desconhecendo o saber encarnado nas práticas camponesas e legitimando a apropriação dos saberes dos “Outros” por parte da única forma de conhecimento admitida como válida, universal e digna de salvaguarda – o conhecimento científico-empresarial do Ocidente –, os direitos de propriedade intelectual constituem atualmente uma das expressões mais nítidas da colonialidade do saber¹⁹⁰ (LANDER, 2001).

Neste cenário, além da luta pela produção de sementes crioulas, o MMC/SC atesta a necessidade de recuperar os saberes tradicionais ligados ao cuidado das plantas medicinais e de reforçar as práticas de medicina popular:

As plantas medicinais não surgiram “ontem”. Elas vêm de milhares de anos. Durante quase toda a história da humanidade as plantas medicinais foram a maior e mais importante fonte de substância para aliviar e curar os males humanos. O conhecimento sobre os efeitos curativos das plantas foi sendo passado de geração em geração

¹⁸⁸ Biopirataria é o termo cunhado pelos movimentos sociais e por intelectuais orgânicos a eles, para indicar “a utilização dos sistemas de propriedade intelectual para legitimar a posse e o controle exclusivos de recursos, produtos e processos biológicos utilizados há séculos nas culturas não industrializadas” (SHIVA, 2002, p.49; tradução minha).

¹⁸⁹ Contrariamente à percepção comum, os direitos de propriedade intelectual ocidentais [...], longe de impedirem a pirataria intelectual, parecem até promovê-la, chegando em alguns casos até à violação dos direitos humanos (tradução minha).

¹⁹⁰ Para aprofundar este conceito, ver os subcapítulos 1.3.2 e 6.6.

mantendo-se vivo. Isso é o que chamamos de medicina popular. O conhecimento popular vem sendo ameaçado com o avanço do modelo de sociedade capitalista que só visa o lucro. Desta forma, os bens da natureza passam a ser vistos como mercadoria e a servir os interesses do mercado como meio de [...] acumular riquezas [...]. Nessa lógica o saber popular foi sendo desvalorizado e sufocado pelas indústrias farmacêuticas transnacionais e por alguns profissionais da saúde, aliados a estas empresas (cartilha “Mulheres camponesas na luta por saúde integral. Manejo de horto medicinal e saúde integral”, 2008, p.10-11).

Neste âmbito também, um grupo estadual de monitoras realiza seminários, cursos e especialmente oficinas com o objetivo de formar as participantes para o cultivo de hortas medicinais familiares ou comunitárias, para as práticas de colheita, secagem e conservação das plantas medicinais e para os processos de preparação de fitoterápicos. A maioria das mulheres que me hospedaram cultivam plantas medicinais e usam normalmente remédios caseiros. No período da minha pesquisa, no município de Guarujá do Sul, a comercialização da “pomada milagrosa” por parte das militantes era um dos elementos mais importantes para a sustentação das atividades do movimento. Quando cheguei ao município de Dionísio Cerqueira, o MMC tinha começado, há pouco tempo, a construção de um horto no quintal da Escola Estadual Quintino Pereira, em colaboração com alunos, professores e moradores da comunidade. Entre as minhas interlocutoras, contudo, é especialmente Rosa que encarna a paixão pela medicina tradicional, tanto que, neste âmbito, é uma referência reconhecida no estado todo, pelo MMC/SC e também por outras organizações e instituições. Suas vastas competências têm origem nos ensinamentos da mãe e da avó e emadureceram, no decorrer dos anos, graças à participação em múltiplas experiências formativas, em uma ótica que – como Rosa muitas vezes sublinhava – promove o diálogo entre saberes populares e científicos.



Fotografias 10 e 11 – Detalhes do horto medicinal situado na propriedade de Rosa (município de Chapecó)



Fotografia 12 – Detalhe do laboratório fitoterápico situado na casa de Rosa (município de Chapecó)

A utilização terapêutica das plantas medicinais é um componente essencial de uma abordagem holística da vida do ser humano, que no MMC/SC é sintetizada nas noções de “saúde integral” e “alimentação saudável”. A luta pela saúde tem caracterizado desde sempre a trajetória

do movimento e gravita em torno de dois grandes objetivos: 1. um efetivo acesso da população aos serviços de saúde pública, através da consolidação do Sistema Único de Saúde (SUS) e a ampliação dos mecanismos de participação e controle popular da sua gestão; 2. a afirmação de uma concepção sistêmica de saúde que leve em consideração o estilo de vida, a alimentação, o meio ambiente, as relações interpessoais, e que procure permanentemente o equilíbrio e a integração entre as dimensões constitutivas do ser humano, incluídas suas múltiplas relações com a realidade (cartilha “Mulheres camponesas em defesa da saúde e da vida”, 2008).

A partir de uma perspectiva como essa, para as militantes do MMC/SC promover a saúde implica também se envolver pessoalmente nos esforços compartilhados orientados para a transformação da realidade; participar, nos espaços femininos e comunitários, de percursos de educação e de cura fundados na troca, na escuta e no acolhimento recíprocos; incentivar, nas relações familiares, a redistribuição das tarefas domésticas e a construção comum de um sentido de “cuidado” encarnado na vida cotidiana; boicotar o uso de pesticidas, fertilizantes químicos e transgênicos, repensando o trabalho da terra em direção à agroecologia (Ibidem).

Em particular, o MMC/SC insistiu muito – também através da “Campanha Nacional de Produção de Alimentos Saudáveis” lançada em 2007 – na alimentação saudável¹⁹¹ como primeiro e necessário elemento da saúde integral. Em relação a isso, é frequente escutar no movimento a expressão: “seu alimento seja seu remédio”, justamente para indicar que a saúde integral começa do modo em que são produzidos e preparados os alimentos. Saudável é a alimentação sem agrotóxicos¹⁹² e que valoriza a

¹⁹¹ O uso da palavra “saudável” está em polêmica com o sinônimo “sadio”, do qual se apossou a Sadia – uma das maiores empresas do setor alimentar no Brasil, hoje componente do grupo BRF e exportadora para 140 países.

¹⁹² A lei n. 7.802 de 1989 define os agrotóxicos como: “os produtos e os agentes de processos físicos, químicos ou biológicos, destinados ao uso nos setores de produção, no armazenamento e beneficiamento de produtos agrícolas, nas pastagens, na proteção de florestas, nativas ou implantadas, e de outros ecossistemas e também de ambientes urbanos, hídricos e industriais, cuja finalidade seja alterar a composição da flora ou da fauna, a fim de preservá-las da

biodiversidade mas também, em um nível mais profundo, aquela que persegue a soberania alimentar, a autonomia camponesa e o reconhecimento do trabalho das mulheres (“Lutas”, www.mmcbrasil.com.br). A necessidade de insistir nestas dimensões se firmou, mais uma vez, por causa das injustiças que atravessam a agricultura no Brasil e no mundo.

A perda da biodiversidade¹⁹³ que caracterizou a modernização da agricultura, de fato, teve consequências nefastas sobre a dieta alimentar da população mundial:

O modelo científico da Revolução Verde continua sendo causador de destruição da biodiversidade (ainda que tentemos ter leis de proteção); continua estreitando a base genética da qual depende nossa alimentação; continua enfatizando os monocultivos e a produção de *commodities*, em detrimento da diversificação de cultivos e da produção de alimentos básicos adequados aos diferentes hábitos alimentares e dietas das distintas populações (CAPORAL, 2009, p.270).

Desta forma, hoje a humanidade – que no curso da sua evolução se nutriu de mais de 80.000 plantas comestíveis (das quais 3.000 foram consumidas de forma constante) – depende de oito tipos de cultura para produzir os $\frac{3}{4}$ dos alimentos mundiais (SHIVA, 2009). A redução da biodiversidade não concerne apenas às variedades vegetais, mas também às espécies animais. No capítulo 3 me referi à “farsa da peste suína africana”, um episódio que serviu para legitimar o abate de um grande número de suínos no Sul do Brasil, com o propósito – segundo os movimentos sociais – de favorecer a introdução de determinadas raças híbridas em detrimento das raças crioulas e de eliminar a produção

ação danosa de seres vivos considerados nocivos” (“Lei n. 7.802 de 11 de julho de 1989”, www.planalto.gov.br).

¹⁹³ Segundo as estimativas da FAO, no século XX desapareceu o 75% da diversidade genética das plantas agrícolas.

autônoma de suínos (POLI, 2008). No Oeste catarinense, a partir dos anos oitenta, de fato, se impôs na criação de frangos e suínos o sistema assim chamado “integrado”. Trata-se de um modelo de produção baseado na especialização (criação de leitões ou de porcas, etc), no qual os criadores dependem totalmente das empresas para a aquisição de animais, o fornecimento dos produtos necessários para a criação, a comercialização; e no qual se perde totalmente a relação entre o tamanho da área destinada à criação e a capacidade da propriedade de produzir os alimentos necessários para manter os animais (MELLO; SCHMIDT, 2003). Algumas das minhas interlocutoras praticaram e continuam praticando a integração e a descrevem como um sistema escravista, onde os agricultores devem cumprir rigorosamente as mutáveis exigências das empresas, efetuando constantes mudanças tecnológicas, e não podem criar outros animais para o autoconsumo.

Outra grave ameaça para a alimentação saudável é representada pelo elevado consumo de agrotóxicos por parte da agricultura brasileira. Em 2009, de fato, o Brasil alcançou o primeiro lugar no *ranking* mundial, mesmo não sendo o principal produtor agrícola. Estima-se que todo brasileiro consome em média 5,2 quilos de agrotóxicos por ano. A correlação entre uso de agrotóxicos e danos para a vida das pessoas e do meio ambiente é atualmente objeto não apenas de pesquisas científicas¹⁹⁴, mas também de pronunciamentos de instituições voltadas à salvaguarda da saúde¹⁹⁵. Entre as consequências nefastas dos agrotóxicos sobre o bem-

¹⁹⁴ O *Dossier* da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) de 2012 reúne pesquisadores e pesquisadoras envolvidos neste âmbito há muito tempo.

¹⁹⁵ Em março de 2015 a Organização Mundial da Saúde (OMS) confirmou o potencial cancerígeno do glifosato, o agrotóxico mais usado no mundo, de propriedade da Monsanto que, até 2000, era dona da patente. Mesmo que o grupo internacional de experts tenha examinado cinco pesticidas (além do glifosfato, malationa, diazinona, parationa, tetraclorvinfós), encontrando em todos os casos relações com graves problemas de saúde, o glifosfato suscitou um alarme global, pois é o maior no mundo por volume de produção e uso (é usado na agricultura, na silvicultura, nas áreas urbanas e para usos domésticos; 80% das colheitas de transgênicos foram projetadas para crescer com este herbicida) e até porque as empresas e as instituições da saúde tinham negado até agora sua periculosidade (“Transgênicos, glifosato y cancer”, www.etcgroup.org.es). Ainda, em ocasião do dia mundial da saúde de 2015, o Instituto Nacional do Câncer (INCA), do Ministério da Saúde, confirmou sua posição contra as atuais práticas de uso de agrotóxicos em favor de alternativas agroecológicas. O INCA lembrou que o

estar psicofísico das pessoas, as mais graves são as intoxicações agudas e crônicas¹⁹⁶. Bombardi (www.contraosagrotoxicos.org) relata que o Sistema Nacional de Informações Tóxico-Farmacológicas do Ministério da Saúde (SINITOX) registrou uma média de 5.600 intoxicações por ano no Brasil, no período entre 1999 e 2009. Trata-se, contudo, de uma subestimativa, pois em alguns estados brasileiros não existem dados, enquanto em outros (inclusive Santa Catarina) os levantamentos são inconstantes. A autora (Ibidem) observa que, além dos acidentes, as tentativas de suicídio constituem um componente importante das intoxicações¹⁹⁷, apresentando a hipótese de que este dado se ligue, por um lado, aos danos psiquiátricos provocados pela exposição aos agrotóxicos – entre os quais, os mais leves são depressão e ansiedade –; e por outro, aos processos de endividamento causados pela dependência do mercado, à qual os trabalhadores rurais são induzidos pelo modelo agrícola dominante¹⁹⁸. Ao longo da pesquisa, minhas interlocutoras denunciaram muitas vezes as intoxicações agudas e crônicas decorrentes do uso de agrotóxicos:

Brasil concede isenções para a indústria de agrotóxicos, permite o uso de produtos proibidos em outros países, realiza pulverizações aéreas; e evidenciou que o primado brasileiro no consumo de agrotóxicos se deve, em grande medida, à liberação das sementes transgênicas que exigem um grande emprego de pesticidas e fertilizantes químicos (“Posicionamento do Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva acerca dos agrotóxicos”, www.inca.gov.br).

¹⁹⁶ As primeiras afetam especialmente as pessoas expostas em seu ambiente de trabalho (exposição ocupacional), e são caracterizadas por efeitos como: irritação da pele e dos olhos, coceira, cólicas, vômito, diarreia, dificuldades respiratórias, convulsões e morte. As intoxicações crônicas podem concernir à população toda, porque são decorrentes de exposições ambientais e alimentares de diversos tipos, podem se verificar após muito tempo da exposição e gerar efeitos como infertilidade, impotência, abortos, malformações, desregulação hormonal, neurotoxicidades, danos ao sistema imunológico e câncer (“Posicionamento do Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva acerca dos agrotóxicos”, www.inca.gov.br).

¹⁹⁷ Pelo menos 25% para os estados do Sul.

¹⁹⁸ Casos de suicídios desse tipo na Índia foram amplamente documentados por Shiva (1990).

[Meu filho] com essa ilusão de trabalhar menos e fazer mais roça, com essa ele caiu! Ele usou agrotóxico para combater as ervas daninhas [...], mas para ele foi o resultado pior. Ele ficou prejudicado, deu até depressão nele. A gente olha tantas conversas que sai, mas o fundamento eu acho era isso: os agrotóxicos que ele usou e sem proteção [...]. Ele contou para os médicos e os médicos concordaram que isto foi prejudicial. E não sei quantas pessoas no tempo que ele tava internado, quantos tinha naqueles anos com o mesmo problema, com o mesmo sintoma e resultante do mesmo produto [...]. Naquele tempo [...], no mesmo dia ele trabalhava com arado, com a plantadeira e às vezes roçava. [... Depois] muitas vezes ele foi internado [... e hoje] quantas vezes ele levanta cedo: “vou fazer uma roça”, aí fica meia hora, roça um pedacinho, volta para casa e vai na cama¹⁹⁹.

Neste trecho, a entrevistada especificou que o filho não tinha se protegido adequadamente no uso do produto agrícola. Todavia, as mulheres envolvidas na pesquisa argumentavam frequentemente que o respeito às medidas protetivas não garante contra o risco de intoxicações, evidenciando as contradições das empresas produtoras de agrotóxicos quanto a isso:

As empresas grandes elas têm um produto para vender, veneno, por exemplo [...], vamos dar o nome do orthene: ele é aplicado no fumo, mas ele é aplicado no tomate por causa dos bichinhos, ele é aplicado no feijão de vagem porque combate os bichinhos. Então lá no fumo, por exemplo, ele tem uma carência, que o fumo só pode ser colhido vinte dias depois da aplicação desse produto que é orthene. Agora o tomate ele só tem carência de

¹⁹⁹ Por óbvios motivos de privacidade, mantive o anonimato para esta citação.

cinco dias, então você aplica hoje e daqui a cinco dias, você pode colher o tomate e comer. Mas é o mesmo veneno, porque é que dá diferença entre o tomate e o fumo? Porque o tomate, se ele está madurando, ele não vai durar vinte dias, agora o feijão, o milho [...] você pode esperar vinte, trinta, quarenta dias para colhê-lo, certo? [...]. Então digamos, já a própria empresa impõe isso na nossa cabeça “não, em cinco dias você pode colher o tomate e consumir” mas o veneno está aí [...]. Mas na verdade o veneno é veneno, é hoje, amanhã, é a semana que vem, é daqui há um ano, o veneno é veneno (intervenção de Zelinda no grupo focal realizado em Anchieta).

Para algumas mulheres, o sofrimento vivido em primeira pessoa se tornou a motivação principal para começar a transição agroecológica na unidade familiar, primeiramente em relação à produção orientada ao autoconsumo, e depois, gradualmente, também àquela destinada à comercialização. É o caso de Rosa Biluca, que hoje dispõe de uma vasta horta agroecológica que constitui também uma fonte de renda importante para a sua família.



Fotografia 13 – Detalhe da horta orgânica de Rosa Biluca, durante a venda para uma vizinha (município de Anchieta)

A horta orgânica é o espaço que, dentro das propriedades familiares do Oeste de Santa Catarina, simboliza, mais do que qualquer outro, a luta do MMC por uma alimentação saudável e centrada na defesa da biodiversidade e no boicote aos agrotóxicos. Frequentemente minhas interlocutoras sublinhavam que sua horta era uma “bagunça”, se contrapondo ironicamente à propaganda da Revolução Verde, que recomendava às agricultoras destinar a horta apenas para o cultivo em separado de algumas espécies. Para o MMC, ao contrário:

O termo “horta”, baseado no conceito de agroecologia, é todo o espaço cultivado com plantas em torno da casa de moradia, ou seja, o cultivo das plantas olerícolas, das plantas com o objetivo de obtenção de flores e ornamentação, do jardim, das plantas medicinais e das plantas frutíferas, em geral [...]. Na agroecologia não existe separação. Tudo é interligado, interdependente e coexistente. Cada espécie tem seu papel vital para a manutenção do equilíbrio, da harmonia e da abundância (cartilha “Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC”, 2005, p.75).

As mulheres que me hospedaram me explicavam que o cultivo da horta orgânica requer a superação da visão reducionista que associa o aumento da produtividade e da produção exclusivamente à aplicação no terreno de doses maciças de pesticidas e fertilizantes químicos – que, pelo contrário, causam a erosão dos solos e o desenvolvimento de insetos mais resistentes. O cultivo da horta orgânica requer que se leve em conta outros elementos, como a proteção com árvores nativas²⁰⁰ de possíveis fontes de

²⁰⁰ A reflorestação com plantas nativas é por sua vez uma prática incentivada pelo movimento, em contraposição à destruição dos biomas produzida pelo modelo da Revolução Verde. Caporal (2009), em relação a isso, documenta que, somente entre 2005 e 2008 em Santa Catarina, foram desflorestados 25.953 hectares de mata atlântica.

contaminação (por exemplo, dos campos cultivados com agrotóxicos), o acesso à água, a fertilidade do solo, o controle natural dos insetos, os consórcios de plantas alimentares e medicinais, os adubos naturais. A horta, enquanto espaço voltado à produção dos alimentos para o autoconsumo, foi sempre cuidada pelas mulheres que, com muita frequência, tiveram que providenciar o sustento da família, se contentando com as piores parcelas de terra da propriedade. Neste sentido, no MMC/SC a horta é assumida como o espaço central de um processo de negociação, que envolve não apenas a aquisição de uma maior influência nas escolhas familiares por parte da mulher, mas também a passagem de uma visão da produção que objetiva principalmente os lucros, para uma visão que recoloca no centro a vida e suas necessidades. Nesta direção, algumas militantes transformaram a horta no emblema por excelência de sua autonomia. É o caso, por exemplo, de Lourdes Bodanesi, monitora do programa das sementes e componente da coordenação estadual do movimento:

Esse terreno aqui, eu comprei ele já faz mais de vinte anos, então ele tava abandonado, cheio de lixo, nem se sabia se ele dava para melhorar, e depois quanto eu já comecei a participar do Movimento de Mulheres Camponesas [...] assim comecei a plantar, comecei a produzir mais, comecei a colocar comida gostosa na mesa e foi acontecendo essa transformação [...]. Hoje dá para dizer: “não, eu sou camponesa, eu estou produzindo produtos saudáveis e também para oferecer para quem vem buscar. Para mim é uma alegria vender um produto que eu sei que é o mesmo que eu ponho na mesa para mim, então eu não quero bem só para mim, eu quero para a humanidade (testemunho de Lourdes Bodanesi, extraído do documentário “Mulheres da Terra”).

A comercialização da qual são protagonistas as militantes do MMC/SC compreende, além das hortaliças, especialmente produtos como ovos, queijo, carne, provenientes da criação de animais crioulos –

mais uma prática encorajada pelo movimento, em contraposição aos sistemas de produção que geram dependência do mercado. Na perspectiva da agroecologia, ganha um importante significado a construção de canais alternativos de comercialização – como os grupos de compra local, as feiras e os programas de aquisição do governo federal²⁰¹ – baseados especialmente nos circuitos curtos, que favorecem uma relação direta entre produtoras e consumidoras, entre contexto rural e urbano, e tornam esta relação o veículo de processos político-educativos de orientação para um consumo consciente e justo.

Descrevi algumas das principais práticas agroecológicas promovidas pelo MMC/SC: recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas; cultivo de plantas medicinais e produção de fitoterápicos; cultivo da horta orgânica e produção de alimentos saudáveis; construção de canais alternativos de comercialização. Algumas, como a criação de animais crioulos e a recuperação da mata nativa foram apenas citadas. Retomarei alguns aspectos ao longo do capítulo. É importante evidenciar que todas essas práticas são atravessadas por uma fundamental preocupação com a soberania e a segurança alimentares – entendidas como direitos dos povos de definir suas próprias políticas de produção, distribuição e consumo de alimentos, de modo a garantir para todos uma alimentação regular, em quantidade e qualidade suficientes, no respeito da sustentabilidade ambiental e das diferenças culturais (BONI, 2012).

5.3 “TRABALHAR A AGROECOLOGIA HOJE É A COISA MAIS DESAFIADORA QUE TEM”²⁰²: FALSOS MITOS E OBSTÁCULOS ESTRUTURAIS PARA A TRANSIÇÃO AGROECOLÓGICA

Ao apresentar as práticas agroecológicas do MMC/SC e as expressões de autoritária exploração mercantilista às quais se opõem, adotei algumas escolhas estilísticas, com o intuito de mostrar uma

²⁰¹ No subcapítulo 3.7 mencionei o PAA.

²⁰² Da entrevista de Mirian.

característica central da agroecologia: sua abordagem sistêmica. A agroecologia, de fato, adota o agrossistema como unidade de análise fundamental e, a partir de um ponto de vista holístico e de uma epistemologia pluralista, visa reorientar o curso alterado da co-evolução social e ecológica (CAPORAL, 2009). Neste sentido, ela se distingue da agricultura orgânica, pois não se reduz a uma simples substituição técnica de produtos químicos por produtos naturais, com o objetivo de interceptar as exigências dos consumidores mais conscientes ou dos mercados estrangeiros, mas implica uma reconsideração geral da propriedade rural:

Você tem que planejar o que você quer, você precisa sobreviver, precisa ter lucratividade? Sim, mas como é que vou ter lucratividade? [...] Todo mundo hoje vive em torno do leite, [... então precisa] muitas vacas de leite, muito pasto, tem que comprar tudo, tem que comprar ração, tem que aumentar áreas de pastagem, mas às vezes tu [... está pensando realmente de] que maneira tu quer produzir? [...] Quando nós chegamos aqui [nessa propriedade], era desestruturada [...], era desorganizada [...], a gente tem conseguido [...] pensar a propriedade: o que nós queremos, onde que nós vamos proteger, como vamos proteger? [...] Algumas árvores tavam desmatadas, a questão das fontes, o que que nós temos, o que que nós queremos nesse pedaço? [...] Tem umas vacas de corte, vamos fazer os piquetes para ter menos degradação! [...] E daí, nessa convivência com outras mulheres, encontrei a companheira Eulália, que tem uma propriedade que acho fantástica, assim, na questão da agroecologia, porque ela já tinha uma caminhada, uma história [...]. O que eu vejo na propriedade [dela]? Por exemplo, a preocupação com os locais, a escolha do local [...], a preocupação da recuperação das águas, mas ao mesmo tempo fazendo aquelas barreiras em torno da propriedade [...], o jeito de cuidar: ela não agride o ambiente (da entrevista de Ângela de Deus).

À luz da necessidade de ter uma visão geral da unidade de produção e – em um nível macroestrutural – de reorganizar os sistemas agroalimentares (MACHADO, 2009), o MMC insiste sobre a impossível compatibilidade entre sistemas de produção agroquímicos e sistemas agroecológicos:

Às vezes se diz que é possível a convivência de dois modelos, isso não é bem assim: quem produz de forma orgânica não traz prejuízo para o agronegócio [...], mas de fato, o vice-versa é bastante prejudicial [...]. Às vezes, assim para tal coisa se estabelece um limite, uma barreira: tantos metros longe da divisa das terras, mas o vento, a chuva não tem divisas, passam e carregam. A mesma coisa nas sementes transgênicas: você pode fazer uma pequena barreira para distanciar o milho transgênico com outro, porém [...] o vento consegue carregar o pólen do milho [...], as abelhas muito mais ainda [...]. Então, assim para quem produz de forma orgânica é bastante difícil conviver com a produção com o uso dos venenos, dos transgênico (da entrevista de Noemi).

Neste cenário, então, o conceito de transição agroecológica adquire um significado fundamental, sendo compreendida como processo gradual, multilinear e sempre inconcluso de transformação das modalidades de gestão dos agroecossistemas, em direção a estilos de agricultura inspirados por princípios e tecnologias ecológicas (CAPORAL, 2009). Schmidt (2009) apresenta a noção de transição agroecológica como um instrumento analítico e aplicativo em construção, que se focaliza nas interações entre processos sociais e processos ecológicos, na realização do desenvolvimento rural sustentável. A autora (Ibidem) toma distância de uma concepção tecnicista, que identifica a transição agroecológica como uma intervenção planejada de conversão, enfatizando a complexidade deste processo e a agência dos atores sociais envolvidos nele. Nas suas argumentações, então, a transição agroecológica mobiliza múltiplas dimensões da vida social, compara diversas visões do mundo, ativa negociações e processos conflituais entre vários sujeitos (Ibidem).

Em sintonia com essas reflexões observei que, nas suas trajetórias de compromisso no MMC/SC, as militantes começam a se relacionar mais criticamente com a realidade e a efetuar escolhas de produção que são transgressoras à ordem dominante. Contudo, abandonando o modelo convencional de produção, entram constantemente em choque com um aparato institucional hostil ao seu desejo de mudança e com um pensamento único que ridiculariza seus esforços como antiquados e suas preocupações como excessivas. As militantes se deparam com diversos desafios, falsos mitos e obstáculos estruturais e se engajam em conflitos, antes de tudo com seus próprios familiares. Em particular, os “falsos mitos” constituem conteúdos de sentido comum, que apresentam a realidade como irremediavelmente imutável e ocultam seu caráter processual e histórico, inibindo assim a ação transformadora (FREIRE, 1979). Esses “falsos mitos”, de fato, são produzidos pelo nível de consciência que Freire (Ibidem) define como ingênua e que se caracteriza pelo simplismo e pela superficialidade na interpretação dos problemas, pela impermeabilidade à pesquisa, pela fragilidade nas argumentações, pela tendência a explicações mágicas e posições gregárias (Ibidem). Os “obstáculos estruturais”, por sua vez, correspondem às “situações-limite” freirianas: essas passam a ser reconhecidas como temas-problemas através da inserção crítica no mundo (FREIRE, 2003). Identificar os obstáculos estruturais é uma condição necessária, mas não suficiente para sua superação, que, ao contrário, exige o esforço das mulheres e dos homens em direção ao inédito possível (Ibidem).

A partir da leitura das narrações das histórias de vida e dos outros dados etnográficos, proporei antes uma desconstrução dos principais falsos mitos e depois uma descrição dos obstáculos estruturais com que minhas interlocutoras se defrontam no processo de transição agroecológica; por fim, dedicarei um espaço para a apresentação de algumas boas práticas.

- A agroecologia é um retorno ao passado?

A propaganda da Revolução Verde se valeu amplamente da contraposição entre “moderno” e “tradicional” para incentivar a adesão ao projeto modernizador do qual era expressão. Esta contraposição foi interiorizada e reproduzida até pelos agricultores mais conscientes. Tanto que, durante minha pesquisa, frequentemente escutei histórias de famílias camponesas que nunca tinham deixado de produzir sementes crioulas, mas que não divulgavam seu trabalho pelo medo de serem consideradas

atrasadas. De forma parecida, a agroecologia é frequentemente acusada de ser uma abordagem anacrônica e de propor uma volta ao passado. Essas argumentações se fundamentam em uma visão distorcida que identifica o mundo camponês com a imobilidade e concebe a inovação como uma prerrogativa exclusiva do conhecimento científico-empresarial ocidental. Na realidade, a sinergia entre mudança e continuidade caracterizou desde sempre as práticas agrícolas (ANGELINI, 2013). O melhoramento genético das sementes, por exemplo, foi realizado desde sempre pelas camponesas, que selecionaram as sementes dos frutos melhores e operaram cruzamentos entre plantas diversas, aperfeiçoando suas características em termos de peso, renda e capacidade de germinação, adaptando-as a ambientes e a necessidades específicos (Ibidem). Não se trata, então, de contrapor progresso de um lado e tradição do outro, mas sim de avaliar a favor de quem e do quê, e em detrimento de quem e do quê foram levadas adiante diversas concepções de mudança.

Feita essa especificação, é preciso evidenciar que a agroecologia não se limita a propor uma retomada da agricultura pré-industrial, ao invés disso, é orientada para uma integração dinâmica entre o saber feito de experiência e passado de geração em geração nos diferentes contextos, e os aportes do desenvolvimento técnico-científico:

Com as fantásticas modificações qualitativas e quantitativas havidas desde os tempos imemoriais até os dias atuais, não é possível alimentar a humanidade com os métodos de produção ancestrais. Isto é absolutamente óbvio. Mas, se a questão é produzir, como acontecia na antiguidade, alimentos limpos, sem venenos, o que é uma necessidade axiomática da humanidade, hoje a ciência dispõe de recursos capazes de fazê-lo usando os avanços tecnológicos disponíveis que, como disse antes, pertencem à humanidade (MACHADO, 2009, p.238).

Do ponto de vista epistemológico, esta tensão para a integração requer algumas importantes rupturas:

1) Implica a recusa do reducionismo e do mecanicismo constitutivos da ciência moderna e responsáveis pela atual crise sócio-ecológica e a adoção de um paradigma da complexidade (CAPORAL, 2009). Shiva (1990) argumenta que a corrente dominante da ciência moderna, mesmo tendo surgido, entre os séculos XV e XVII, de um projeto específico de homens burgueses ocidentais, se impôs como um sistema de conhecimento universal, neutro e pertinente para todos, conduzindo uma série de submissões e exclusões. De fato, esta corrente dominante da ciência moderna desconheceu a função das mulheres e dos camponeses como especialistas de um saber holístico da natureza, orientado para os benefícios sociais e as necessidades de subsistência; reduziu a natureza a matéria inerte e manipulável, atomizando componentes interconexos e abrindo a via para a exploração capitalista dos recursos naturais, voltada à maximização do lucro; transformou a coexistência de saberes diversos em um dispositivo hierárquico, em que os pressupostos epistemológicos do sistema dominante – o sistema científico-empresarial ocidental – negam a validade dos outros. Desta forma, a ciência moderna espalhou uma ideologia sexista, colonial e classista profundamente inconsequente (Ibidem). Segundo Morin (2001) hoje, diante das decorrências negativas de uma concepção de progresso tecnicista e economicista e da derrota histórica da ilusão de um desenvolvimento irrefreável, é essencial que os homens e as mulheres assumam plenamente sua identidade terrestre, reconhecendo a interdependência que os liga à biosfera e aos outros e a dimensão planetária das suas responsabilidades. Condição necessária para a construção de uma identidade terrestre é a afirmação de uma ética da *realiance*, que privilegie tudo o que liga, comunica e é em comum (MORIN, 2005); e a realização de uma reforma paradigmática do pensamento que integre as operações da redução e da separação com a síntese e a conjunção, recuperando as dimensões do contexto, do global, do multidimensional (MORIN, 2001). Nesta direção, Caporal, Costabeber e Paulus (2011) apresentam a agroecologia como uma matriz disciplinar holística, onde dialogam saberes populares e conhecimentos gerados por diversas disciplinas.

2) É crucial, ao mesmo tempo, problematizar o conceito de “saber popular”. Por mais que, de fato, sobretudo nos anos sessenta do século passado, as palavras “cultura”, “educação” e “saber popular” foram essenciais para legitimar o projeto de construção de uma nova hegemonia no interior da sociedade classista brasileira e latino-americana (BRANDÃO; ASSUMPCÃO, 2009); é necessário considerar que a adoção da noção de saber popular e de sua implícita contraposição com o

saber científico se traduz na aceitação tácita do paradigma dualista não inocente que está na origem de sua produção. É em função deste dualismo que – a partir da filosofia grega e, especialmente, com o pensamento moderno-masculino colonial – conhecimentos, experiências e práticas necessárias à vida foram subordinadas ao ideal de uma Ciência inconsciente das suas determinantes de gênero, classe e étnico-culturais, que *cientificamente* preparou os contemporâneos desastres ecológicos e sociais. Neste cenário, se a utilização da categoria “saber popular” corresponde a uma forma de essencialismo estratégico (SPIVAK, 1988) com a finalidade de criação de alianças entre subalternos, a operação conjunta da sua desconstrução torna-se uma prática, não menos necessária, de decolonização do saber.

- A agroecologia requer muito esforço e produz pouco?

Outro elemento frequentemente destacado pelas minhas interlocutoras, a respeito da Revolução Verde, refere-se à promessa de fáceis lucros em troca de uma redução das horas de trabalho: “parecia que [os venenos eram...] a melhor coisa do mundo: daí ninguém mais precisava capinar, ninguém mais precisava lavrar [...] trabalhar, era só passar veneno, veneno para secar, depois veneno para limpar, depois veneno para colher também se precisasse” (da entrevista de Mirian). Situar-se nesta perspectiva conduz facilmente a defender que a agroecologia é menos rentável do que o sistema convencional e requer um investimento tão alto de mão-de-obra que torna impossível a transição agroecológica, diante dos atuais fortes impulsos para o êxodo rural e a concentração da terra. Trata-se de um ponto de vista fundado e retomarei os elementos agora mencionados. Contudo, minhas interlocutoras evidenciaram várias vezes os limites desse raciocínio:

E: claro que, por exemplo, no convencional, tu vai colher lá 200 sacos de milho no hectare, enquanto que no agroecológico, no orgânico, tu consegue colher quarenta. Agora vamos ver se no convencional vai te sobrar os quarenta sacos que no orgânico tu consegue produzir [...]. Se você plantar no sistema convencional, primeiro, tu tem que passar o secante, depois tu tem que passar o controle, tu tem que passar a ureia, às vezes três-

quatro vezes, passar controle várias vezes também, enquanto que no agroecológico simplesmente vai lá e planta e vai lá e colhe. Aonde que está teu custo maior? [...] Às vez tu consegue sobrar dez sacos de lucro no convencional. É esse o tipo de conta que a maioria das pessoas não faz (intervenção de Eulália no grupo focal realizado em Anchieta).

Eulália convida a considerar o processo todo da produção e a avaliar que, mesmo que as práticas agrícolas convencionais garantam colheitas mais abundantes, porém requerem investimentos econômicos maiores. A respeito das sementes, por exemplo, destaquei que os híbridos não transmitem seu vigor para as gerações sucessivas, então não podem ser autoproduzidos²⁰³ e, além disso, são sementes “de alta resposta”, que implicam a aquisição de fertilizantes químicos e pesticidas. Os custos aumentam nos sistemas de produção onde a dependência do mercado é ainda mais exacerbada, como acontece no sistema integrado, em que os agricultores são obrigados a comprar até agrotóxicos dos quais não precisam:

Na realidade, a gente planta o fumo, só que a gente sabe que o fumo envolve bastante mão de obra e bastante veneno. Aqui na região, apesar de que a agricultura está largando bastante desse, mas ainda o fumo é a renda para poder bancar essas dívidas do banco [...]. A gente começa [a trabalhar] pelos canteiros, são feito canteiros, aí são repicadas as mudas. Aí da piscina são tiradas e levadas na roça, tem que cultivar o terreno, adubar com adubo químico e depois a gente faz o processo de limpar na base de enxada, arado, boi. Daí, é passado ureia

²⁰³ A propósito disso, queria pelo menos acenar ao problema gravíssimo, denunciado por diversas fontes, da tecnologia *terminator*, uma tecnologia de última geração que seleciona as sementes para obter espécimes estéreis e impedir definitivamente aos camponeses de reproduzir e cultivar autonomamente.

de três a quatro vezes [...] a gente tem que passar depois do fumo tar grande, tem que despontar, passar veneno, nas piscinas vai bastante veneno também, e daí depois ele é deixado uns trinta-quarenta dias na roça, é colhido, levado para o galpão e ali é deixado secar, daí é despencado e enfardado e enviado para empresa. Ele leva um processo de um ano quase. [... Não] pode ser usado o adubo orgânico, é eles (da empresa) que definem a cor do fumo, o peso do fumo e a embalagem, é tudo através da empresa. É a firma que leva diretamente ao produtor, ela já fornece os insumos [...]. Eles vendem o produto deles que, inclusive, às vezes vêm adubos, assim venenos, que nem são utilizados no fumo, mas a empresa manda [...], só que sobra para o produtor pagar sempre, inclusive a gente tem veneno, às vezes, que a gente não sabe para que é que é. Não tem devolução, eles não aceitam [...]. Que não é que a firma doa, ela manda mas ela cobra [...]. O que a gente gostava é que saísse bem essa compra local [...], a ideia era de fugir dessa plantação de fumo (da entrevista de Fátima).

Das palavras de Fátima se mostra que a produção convencional – neste caso o cultivo integrado de fumo – exige não apenas um ingente uso de produtos externos, mas também um importante investimento de energias humanas. A produção convencional, de fato, se baseia essencialmente no princípio segundo o qual as especificidades dos contextos agrícolas e dos diferentes biomas constituem variáveis intervenientes que é preciso controlar (VAN DER PLOEG apud BALESTRO; SAUER, 2009). Ao contrário, a agroecologia visa criar uma base de recursos autorregulados e autorregenerativos, através de uma troca entre seres humanos e natureza viva (VAN DER PLOEG apud SCHMITT, 2009). Portanto, é falso que a agroecologia seja em si pouco rentável e trabalhosa; as dificuldades decorrem da própria passagem de um sistema dependente de produtos químicos para um sistema autorregulado:

E: você trabalha bastante até que você tem formado o sistema, depois ele mesmo se encarrega de te encaminhar por aquele caminho, você tem só que conduzir. [... Por exemplo], se você vai plantar o milho crioulo e você não vai usar o veneno, o que você vai ter que fazer? Você vai ter que fazer uma cobertura do solo muito boa e você simplesmente vai plantar o milho e vai deixar que ele vai, assim é ao meu entender [...]. Tu planta e esse é teu serviço e vai colher depois, no máximo tu vai ter que dar talvez uma passada, catar alguma coisa (ervas daninhas, etc) (intervenção de Eulália no grupo focal realizado em Dionísio Cerqueira).

Em particular, segundo Debbert e Madden (apud SCHMITT, 2009), a renda de uma unidade de produção na passagem de uma gestão químico-intensiva para uma gestão orgânica é condicionada por cinco fatores: as transformações geradas pela introdução de novos sistemas de cultivo e de rotação dos cultivos; a perda de produtividade que se verifica até quando não forem recuperados a fertilidade do solo e o controle natural dos insetos e das pragas; a perda de produtividade em relação à falta de experiência dos agricultores e das agricultoras com os métodos da agricultura orgânica; as mudanças em relação aos ganhos econômicos, que podem ter tanto um valor crescente – pois os produtos orgânicos são vendidos por um preço mais alto – quanto decrescente – quando a perda de produtividade não é compensada por uma troca mais favorável no mercado –; e o efeito de estabilização alcançado graças à superação dos limites biológicos e de gestão.

Na agroecologia apenas os princípios, e não os formatos tecnológicos, são generalizáveis (CAPORAL; COSTABEBER; PAULUS, 2011). Não existem receitas válidas em todo lugar, por isso a transição agroecológica exige das agricultoras disponibilidade para experimentar e capacidade de respeitar os tempos:

É preciso compreender-se que nos procedimentos do agronegócio, as respostas produtivas quase

sempre são imediatas, mas as sequelas ambientais, sociais e produtivas nos tempos subsequentes se revelam negativas. Já os tempos da agroecologia são naturais e as produções são crescentes. Não se devem esperar grandes resultados financeiros imediatos, quase sempre enganosos: à medida que passa o tempo, os custos são decrescentes e os rendimentos e os resultados financeiros positivos são crescentes (RIBAS apud MACHADO, 2009, p.247).

As palavras das minhas interlocutoras, portanto, esclarecem que o modelo de produção convencional não é conveniente para as famílias camponesas e elucidam ulteriormente os custos sociais e ambientais que descrevi nos parágrafos precedentes. Apesar disso, o caráter hegemônico deste sistema impede sua superação. No Brasil, de fato, o agronegócio contribui de forma importante ao PIB e goza de um forte apoio até por parte dos governos do PT, exercitando-se como um modelo monopolístico de controle da cadeia alimentar, ideologicamente monocultural e constitutivamente adverso às diferenças (SHIVA, 1990).

A mudança em direção à transição agroecológica é freada também por obstáculos de natureza estrutural, entre os quais as militantes do MMC/SC identificam especialmente:

- O problema histórico da concentração da terra agravado – junto com uma drástica redução da população do campo e, portanto, de mão-de-obra agrícola – pelas fortes pressões ao êxodo rural: as grandes propriedades de terra são sem dúvida mais distantes de um modelo de sustentabilidade do que as unidades de produção familiar (CAPORAL, 2009).
- A fraqueza do apoio do Estado. Como já argumentei, a Revolução Verde se afirmou especialmente graças à concessão de créditos subsidiados e aos serviços de extensão rural. Diferentemente, faltam linhas de crédito específicas para a agricultura orgânica e agroecológica e, no geral, os agricultores e agricultoras que querem superar um modelo agrícola dependente dos produtos industriais não têm acesso a uma formação orientada para isso (Ibidem).
- As limitações à produção camponesa impostas pela fiscalização sanitária e pelas regras de certificação do orgânico:

M: eu acho que ainda falta bastante apoio a nível de município [...], porque algumas vezes que eu botei [nas feiras] alguns produtos que eu faço, tipo cuca recheada, aqueles bolos de milho, vários produtos que a gente encaminhou, nossa! O povo adorava! Só que daí veio alguém da vigilância sanitária impedindo que se vendesse esse produto [...], então acho que está faltando algo – acho que a nível de município mesmo – para valorizar, porque acho que ninguém é obrigado a ir numa padaria e comprar algo que ele não deseja comprar, que ele prefere comprar das pessoas que produzem (intervenção de Melânia no grupo focal realizado em São José do Cedro).

A Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) é o órgão federal, articulado em nível regional e municipal, responsável pela disciplina e pela fiscalização relativas aos aspetos sanitários da produção e manipulação dos alimentos. Sua função é de garantir aos consumidores que os produtos comercializados sejam saudáveis. Como esclarece Melânia, todavia, os mecanismos de funcionamento da fiscalização apresentam não poucas contradições, especialmente por causa dos ingentes investimentos que a observância às exigências normativas impõe (folder “Comercialização de produtos orgânicos”). Além disso, a certificação específica, obrigatória para a venda de produtos orgânicos e regulamentada pela lei 10.831 de 2003, exige o engajamento em um processo burocrático muito complexo que, frequentemente, restringe muito seu acesso.

Apesar dos falsos mitos e dos obstáculos estruturais que inibem a mudança, minhas interlocutoras são protagonistas de algumas interessantes experiências de transição agroecológica. Apresentarei duas em particular que, pelas suas diferenças, podem oferecer uma ideia da multiplicidade das formas em que se expressa a resistência propositiva das camponesas.

1) Durante minha permanência em Dionísio Cerqueira, entrei em contato com a experiência de produção orgânica de sementes de linhaça, gergelim e feijão azuki que Eulália e Ângela de Deus estão conduzindo juntas. Uma narração – que contribuí para escrever junto com elas para uma atividade de socialização, no âmbito da celebração dos 30 anos do MMC/SC – descreve o processo da sua construção:

Era uma vez uma mulher... de nome Eulália. Ela tinha uma propriedade bonita na linha Caçador: tinha vacas, galinhas, porcos, milho, feijão, arroz, flores. Mas Eulália estava insatisfeita com a sua plantação de fumo: pois ela requeria muita mão de obra, muito trabalho e sobretudo um alto emprego de agrotóxicos. Eulália sonhava com uma saída diferente para manter a sua família, e assim buscou opções alternativas. Foi através de um grupo constituído pelo Capa²⁰⁴ que ela teve uma ideia: abandonar o plantio de fumo para se dedicar a cultivos mais saudáveis: como a linhaça. No começo, essa nova atividade não deu muito certo: pois a agroecologia não tem um caminho definido, ela implica um conhecimento profundo da própria terra e também alguns erros iniciais. Mas com o tempo a plantação foi dando certo. *Era uma vez duas mulheres...* a paixão de Eulália, aos poucos, foi envolvendo também a sua vizinha Ângela. Ela também sonhava com um estilo de produção mais respeitoso da natureza e da saúde da sua família e dos outros, mas nem sempre, no seio do planejamento da família, essas motivações conseguiam ser mais fortes do que as motivações da praticidade, da comodidade, da quantidade da produção, do lucro. As duas vizinhas foram ganhando força através dessa relação de amizade: decidiram que plantariam linhaça juntas em um pedaço de terra de Eulália, já bem protegido e rico dos nutrientes necessários para garantir uma boa produção. *Era uma vez muitas mulheres...* de fato a colheita foi bem além das expectativas de Eulália e Ângela, que resolveram destinar uma parte dela para a venda e incrementar a produção. Assim, o plantio do gergelim e do feijão foi se adicionando ao plantio de linhaça. Elas mesmas produzem suas próprias sementes para o cultivo. O sonho de Eulália e Ângela é que essa experiência bem

²⁰⁴ O Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor é uma ONG com sede em Pelotas (Rio Grande do Sul). Ela surgiu nos anos setenta a partir da Igreja Luterana, com o intuito de se contrapor ao domínio da cultura convencional na agricultura brasileira.

sucedida possa contagiar outras mulheres que acreditem que uma produção mais saudável é possível.

2) A festa das Sementes Crioulas de Anchieta, por outro lado, é um evento – atualmente de realização bienal – que dá visibilidade ao trabalho de recuperação, troca e produção de sementes crioulas realizado no município graças à colaboração entre diversos sujeitos: entre outros, além do MMC, o MPA, o SINTRAF e alguns componentes da câmara municipal:

Por mais que tenha dificuldade, tem outro lado. A gente começou a trabalhar a questão das hortaliças e no mesmo momento [... os companheiros do sindicato] começaram a resgatar as variedades de milho, quando eles viram que nós começamos a resgatar as variedades das hortaliças, eles perceberam que tinha que resgatar também o milho e foram construindo esse projeto que, ao final, deu essa bela festa, que já é a V edição [...]. A gente se conhecia muito com os companheiros, com a coordenação do sindicato. Inclusive o coordenador do sindicato da época, que era o Leucir Carpegiani, ele participava do movimento das mulheres camponesas: quando nós ia para a mobilização ele estava sempre conosco [...]. O técnico, que era do sindicato, que orientava os agricultores, era o mesmo técnico que repassava a teoria para nós, para o resgate das sementes crioulas. Então, a cabeça que distribuía os saberes, tanto para eles como para nós mulheres, era o mesmo. [... Na IV edição] nós tinha em torno de 30.000 pessoas que passaram em Anchieta, uma semana de curso de formação, foi assim muito proveitoso, tanto que a gente vê hoje, em outros estados, as pessoas começaram a copiar praticamente, usar esse trabalho de formação que se fez aqui: esse povo veio aqui, viu a nossa organização e foi lá na sua comunidade, lá no seu município, no seu estado e estão fazendo lá também (da entrevista de Mirian).

Essas duas experiências dão concretude às reflexões que desenvolvi até agora acerca das dificuldades da transição agroecológica, ao mesmo tempo, mostram que essa tem mais possibilidade de se realizar onde a determinação das mulheres é suportada por relações importantes entre produtoras, entre produtoras e consumidoras e entre diversos sujeitos políticos. As redes de relação agroecológica, de fato, desempenham um papel fundamental na sustentabilidade social e econômica desta nova forma de vida (SCHMITT, 2009).

Neste sentido, em um nível mais geral, o MMC/SC articula seus esforços em direção à agroecologia com outras organizações. Além da *Via Campesina* que já citei várias vezes, desenvolvem uma função importante também a Rede Ecovida no Sul do Brasil; e, em nível federal, especialmente a ANA, fundada em 2002, depois do I Encontro Nacional de Agroecologia “pela necessidade de interação e mútua fecundação entre essas redes e organizações para que, juntas, possam construir crescentes capacidades de influência nos rumos do desenvolvimento rural no Brasil” (“O papel da ANA”, www.agroecologia.org.br). Uma das principais estratégias adotadas pelas diversas redes de movimentos aos quais o MMC/SC adere, é a de fazer pressão pela elaboração de políticas públicas voltadas à superação dos obstáculos estruturais que já discuti. As principais reivindicações têm como objetivos: uma reforma agrária integral, que elimine os latifúndios e os minifúndios e facilite o acesso das agricultoras à propriedade da terra; políticas de incentivo para a permanência no campo, que envolvam especialmente as jovens gerações; uma mudança nas políticas de concessão dos créditos rurais a favor da agroecologia e em benefício das mulheres; a criação de sistemas participativos de certificação orgânica, fundados em processos de elaboração e verificação das normas de produção orgânica, compartilhados entre agricultores e consumidores; a consolidação das redes locais, populares e solidárias de comercialização; o fortalecimento dos mecanismos institucionais de aquisição através de programas governativos como o PAA e o PNAE²⁰⁵; a reformulação das políticas formativas em relação não apenas à extensão rural, mas também à educação escolar e universitária (Ibidem). A consolidação dessas articulações de movimentos se motiva à luz da necessidade de construir uma contra-hegemonia, que se oponha ao modelo hegemônico da

²⁰⁵ Veja subcapítulo 3.7.

agricultura convencional, em uma direção que não implique simplesmente uma conversão técnica finalizada à satisfação das exigências de mercados de determinados nichos e destinada às exportações (CAPORAL, 2009), mas expresse um novo projeto de sociedade.

5.4 “CABE À MULHER MOSTRAR QUE TEM OUTRO CAMINHO”²⁰⁶: CONFLITO ENTRE OS SEXOS, SUBJETIVIDADE FEMINISTA E AGROECOLOGIA

Ao longo da pesquisa observei que as primeiras e mais importantes recusas, nas quais as militantes do MMC/SC esbarram no processo de transição agroecológica, envolvem o âmbito familiar e especialmente seus maridos:

Eu na minha visão, eu não passaria veneno em lugar nenhum, eu acho que não vale a pena, porque, a partir do momento que você pega uma máquina de veneno para passar veneno, você está contaminando a si mesmo [...]. Agora, se você pega o meu marido, ele já tem, eles (os homens) têm uma visão diferente, eu sempre digo assim: o seminário que a gente faz com as mulheres, a gente tem que conseguir levar os homens escutar isso. Para você ter uma ideia, aqui em cima da casa eu plantei arvoredos: pêssego, figo, bergamota, laranja, coisa assim. A minha ideia era plantar ali no meio abóbora, melancia [...]. Em cima da grama a abóbora vem beleza. Nessa época de campanha [eleitoral], eu saí para fazer campanha, o que é que o meu marido fez? Foi ali passar as rodinhas de veneno, onde ele iria plantar os pés de abóbora [...]. Eu chorei, eu briguei com ele, disse: “meu Deus,

²⁰⁶ Da entrevista de Zenaide.

você foi passar veneno ali, quanto que eu te pedi que não quero que passe veneno?” Mas ele já tinha passado. Ele não respondeu nada, não falou nada, ficou quieto, mas aquilo magoa a gente, porque você lida tanto com agroecologia e eles (os homens) agem sem pensar! (da entrevista de Lucimar).

Aconteceu-me várias vezes de escutar histórias parecidas à de Lucimar e, como neste caso, frequentemente as mulheres envolvidas na pesquisa colocavam em causa a diferença sexual²⁰⁷, para explicar as resistências de seus maridos, assim qualificando a agroecologia como um terreno crucial do conflito entre os sexos:

É a mulher que cuida da família, cuida dos filhos, de tudo, ela percebe mais as coisas que estão acontecendo [...]. Nem sempre o homem percebe tudo [...]. O homem tem a cabeça voltada mais para a questão de você ter as coisas, e a mulher tem a cabeça mais voltada em qualidade, na saúde, um monte de outras coisas que para o homem [não são importantes]. Não sei o porquê, [pel]a maneira também que ele foi, que os homens são criados, que sempre parece que a parte financeira é a principal para eles (da entrevista de Zenaide).

Depende de uma pessoa para outra, cada mulher tem o seu plano, o seu ideal e o homem também. [... A mulher] tem mais cuidado com a vida, o homem tem mais interesse, vamos dizer, para o

²⁰⁷ Uso a categoria “diferença sexual” ao invés de “gênero” porque acredito que seja mais pertinente para uma interpretação das práticas do MMC/SC. Ao longo do subcapítulo as razões desta escolha se mostrarão mais claras.

progresso, para progredir, e a mulher é mais para produzir, entender. O homem quer levar mais avante, trabalhar bastante e colher bastante, e a mulher já vai mais lenta, mas vai mais certo (da entrevista de Amália).

Eu acho que, como que a mulher gera vida, ela que carrega seu filho nove meses, ela sente todo o envolvimento do seu filho [...], você primeiro de tudo você pensa na vida [...]. Então a mulher antes dela usar um veneno, ela vai pensar no bichinho que tem ali, ela vai pensar no animal que pode escapar lá e comer a planta envenenada, então quer dizer, a mulher ela age mais com o sentimento, com a emoção e o homem age mais com a razão, ele acha que tem que plantar bastante. A mulher já não, ela já pensa: não adianta plantar bastante se eu estou prejudicando uma vida [...], a mulher sempre tem aquele sentimento de avaliar as coisas, bem pensar antes da coisa acontecer, e eu avalio que a mulher pensa muito mais e age com a emoção (da entrevista de Lucimar).

M: na realidade, a mulher sempre foi aquela que cuidou mais das sementes [...], o homem é mais acomodado [...], e a produção agroecológica, ela exige mais da gente: [...] a semente tu tem que olhar o tempo certo para colher, se chove muito você tem que achar um jeito de secar ela, ela tem que ser seca no ponto certo, ter a humidade certa, para ser embalada e guardada para ela durar até o próximo ano sem carunchar, tem que ser de qualidade, tudo isso exige um pouco da gente, mas a mulher geralmente é mais dedicada para essas coisas de agroecologia, ela é mais determinada [...]. L: [mas] muitas vezes as mulheres estão acomodadas, não estão interessadas, não vão atrás, querem tudo do comprado, do pronto, do fácil (intervenções de

Mirian e Lourdes Kierish no grupo focal realizado em Anchieta).

Eu acho assim, que para os homens é mais difícil [praticar a agroecologia] porque, acima de tudo, para eles está o resultado financeiro. [... A mulher] já desde o seu nascimento, ela foi educada e ela tem que pensar em bastante coisas, ela tem uma facilidade melhor de conseguir entender todo esse processo (da entrevista de Marilene).

Os trechos citados – que constituem apenas poucos exemplos de um ponto de vista que constatei de forma preponderante entre as minhas interlocutoras – situam, como fundamento de uma maior sensibilidade das mulheres para a agroecologia, alguns conteúdos identificados como específicos da natureza feminina e, em boa medida, reconduzíveis a características biológicas: a capacidade de geração, o cuidado, a atenção para a saúde, a qualidade, a dedicação, a proteção da vida, a lentidão, o pensamento holístico. Ao mesmo tempo, associam aos homens dimensões opostas, em diversos aspectos, como a razão, a quantidade, o interesse pelos resultados econômicos, o progresso, o trabalho, o descuido. A partir deste posicionamento, a maioria das estudiosas deduz o caráter essencialista do feminismo vivido e praticado no MMC/SC (BONI, 2012).

Uma leitura, por assim dizer, “oblíqua” dos trechos citados, porém, permite enxergar, junto com a descrição de uma suposta natureza feminina, alguns elementos desconstrutivos da visão essencialista: minhas interlocutoras, de fato, para explicar as diferenças entre homens e mulheres mobilizam também variáveis culturais e contextuais, como a socialização dos papéis masculinos e femininos e, no sentido mais geral, a educação; além disso, negam a homogeneidade das categorias “mulher” e “homem”, através de explícitas referências às diferenças internas; por fim, complexificam as opiniões de senso comum que circulam a respeito dos atributos presumidamente típicos da essência feminina: assim, por exemplo, Lucimar, mesmo associando às mulheres a emoção/sentimento, não separa esses últimos do pensamento.

Julgo estas práticas discursivas como expressão de uma espécie de “essencialismo contraditório”, porque, mesmo se baseando no uso identitário da noção de “mulher”, resistem – contradizendo-se – à reificação desta identidade. A forma em que Spivak (1988) define o já mencionado conceito de “essencialismo estratégico” – como uso estratégico do essencialismo para um interesse político (p.116) – contribui para iluminar algumas dimensões do que entendo por essencialismo contraditório. Este último, todavia, diversamente do essencialismo estratégico, é em boa medida inconsciente²⁰⁸: seu caráter político, portanto, não está na intencionalidade, mas nos seus efeitos. Em particular, sustento que um dos seus efeitos coincide com a possibilidade de situar o feminismo como uma questão estruturante e estrutural da luta pela agroecologia, ao invés de uma questão marginal e subordinada. Argumentarei esta tese, mas antes vou examinar o papel que a figura da mãe ocupa nas práticas do MMC/SC, com a finalidade de descrever mais profundamente a maneira em que se manifesta o essencialismo contraditório.

No feminismo, a figura da mãe é bastante controversa. O ímpeto igualitário do feminismo moderno, por exemplo, sustentou a necessidade do assassinato da mãe como via para garantir a emancipação da mulher e a paridade com o homem (COLOMBO, 2007), em uma perspectiva que aplica à relação entre mãe e filha o esquema masculino da conquista da própria independência, por meio da subversão da autoridade paterna (MURARO, 1992). A filosofia moderna, de fato, indicou, como caminho para se alcançar a condição de indivíduo autônomo, a confiança na força impessoal da razão, promovendo uma concepção da liberdade como emancipação das relações e das autoridades externas (SARTORI, 1995).

O MMC/SC, ao contrário, se inscreve em uma perspectiva feminista que considera central a referência à mãe. Esta orientação tem como primeiro e essencial efeito o de permitir que as militantes do movimento leiam a história das mulheres que as precederam não apenas em termos de opressão e subalternidade, mas avistando sua contribuição

²⁰⁸ Na realidade, no trecho citado, Spivak afirma que uma estratégia pode ser inconsciente. Porém, eu achei forçado atribuir àquilo que chamei “essencialismo contraditório” o caráter de uma estratégia; o leio mais como uma intuição das militantes do MMC/SC. Voltarei mais adiante sobre essa questão.

para o presente (TOMMASI, 1995). As feministas, de fato, se perguntaram frequentemente porque as mulheres não aparecem na história, porque se encontram somente às margens, na sombra ou de forma intermitente (MURARO, 2002). As respostas a estas interrogações abriram outros questionamento sobre as relações entre os sexos, as regras subjacentes à representação social e que presidem à transmissão do saber (Ibidem). Focalizar-se apenas na exclusão da história, todavia, pode levar a apagar novamente qualquer ressonância feminina, alimentando a inspiração que nasce do ressentimento (Ibidem). Pelo contrário, a gratidão às mulheres que – até em condições culturalmente difíceis – marcaram o passado, devolve simbolicamente vida às genealogias femininas negadas pelo patriarcado (MURARO, 2008). Faz vir à tona uma história e uma historicidade originais (Ibidem).

A referência às mães e às avós é particularmente viva nas práticas agroecológicas do movimento. A recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas; a produção de remédios fitoterápicos; a criação de animais crioulos; o cultivo orgânico, etc são “práticas de resistência propositiva do projeto de agricultura camponesa, baseado no conhecimento popular herdado de nossos ancestrais e repassado de geração em geração” (cartilha “Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC”, 2005, p.12). Neste sentido:

O espaço do Movimento possibilitou às mulheres camponesas fazer uma releitura das histórias de vida de suas antepassadas. Ali foram encontrados valores e muitas experiências centradas na proteção, na preservação e no cuidado da vida e da natureza. Foram descobertos elementos indispensáveis para pensar um projeto de agricultura camponesa, desenvolvido com base nos princípios da agroecologia (Ibidem, p.24).

É importante esclarecer, contudo, que a valorização do saber das mães no MMC/SC não se limita ao elogio do papel materno tradicional e de conteúdos considerados representativos de uma presumida natureza

feminina. Como destacaram muitas entrevistadas, de fato, a militância as levou a se conscientizarem e a problematizarem profundamente os modelos de feminilidade e maternidade dominantes no seu contexto, induzindo-as também a criar conflitos com mulheres significativas para elas.

[Meu compromisso com o movimento] já é de família: meus pais, quando vieram do Rio Grande do Sul, encontraram aqui em Anchieta só três famílias, então era um local propício para se começar uma comunidade em todos os termos: religioso, educacional e tudo [...]. Minha mãe tinha uma farmácia [...], foi a primeira farmacêutica, daí foi a primeira enfermeira do hospital [...]. A minha mãe foi uma pessoa que ajudou muito o povo [...]. Depois que eu comecei a participar dos movimentos sociais, então era uma coisa diferente da época deles, que eles não entendiam e que eu não tinha o conhecimento de explicar para eles na época qual era o objetivo disso tudo [...]. A gente não contradizia a mãe, a gente escutava, mas a minha mãe não gostava muito, ela sempre me alfinetava: “Mirian, Mirian, você vive na estrada com essas coisas de movimento [...], você não vai ganhar com isso [...], tem que pensar mais para a família” [...]. Ela sempre falava alguma coisa para a gente, porque a mãe enxerga às vezes o lado que a gente não enxerga, ela tem experiência e tudo, a gente não tinha as experiências, então ela tentava conversar com a gente, porque ela achava assim, que não era o meu lugar sair atrás dessas coisas [...]. Ela seguido me falava só na casa, só no papel de dona de casa, mas eu não nasci para isso, Mariateresa [...], porque daí ela ensinou às meninas a fazer os seus e os guri os deles [...], daí eu criei meus filhos, ensinando para eles fazer todo o trabalho da casa (da entrevista de Mirian).

Uma grande quantidade de análises feministas mostrou que o banimento da mãe da vida política foi acompanhado pela assunção do seu fundamento nutritivo (SARTORI, 2007). Desta forma, o patriarcado

construiu uma verdadeira mitologia da função materna, associando-a ao papel de garantir – em uma obra geralmente invisível – a vida de homens que se percebiam como independentes (PRAETORIUS, 2011). Mirian conflita com as prescrições culturais que pretendem confiná-la à esfera privada e que esperam dela o cuidado do meio doméstico e dos seus queridos. Contudo, mesmo se afastando do exemplo materno, não o renega, pelo contrário, o assume como orientação para o seu agir político. A obediência à mãe que ela observa não implica o fato de pôr na prática os conteúdos que ela transmitiu ou de procurar sua aprovação; mas de considerar amorosamente sua vontade e seu juízo como uma medida para si mesma, mesmo quando se afasta deles (PIUSSI, 1992). Desta forma, a gratidão para ela se articula com a afirmação de um sentido livre da diferença feminina, não vinculada às prescrições patriarcais (SARTORI, 2007), que a mãe interiorizou e reproduziu. Penso, portanto, que a referência à mãe no MMC/SC constitui uma expressão de essencialismo contraditório, porque, mesmo quando se serve de traços essencializados, sua aposta é *des-essencializante*.

Mais precisamente, na mística e nas práticas do MMC/SC, o reconhecimento do saber das mães está presente como um elemento que decoloniza a diferença feminina, subtraindo-a a uma interpretação patriarcal, desarticulando os binarismos da ordem androcêntrica e pondo em circulação novas maneiras de considerar e viver a política (Ibidem). O pensamento ocidental, já na antiga Grécia e especialmente a partir da época moderna, dividiu o mundo em duas esferas: uma superior e simbolicamente masculina, pública, livre, ligada à cultura e à política, centrada na produção e no trabalho espiritual; a outra inferior e simbolicamente feminina, privada, dependente, confinada na natureza e no pré-político, dedicada à reprodução e ao trabalho doméstico (PRAETORIUS, 2011). A problematização desta ordem bipartida – que excluiu as mulheres, desconhecendo e funcionalizando suas atividades – representou um ponto crucial das análises e das lutas feministas (SARTORI, 2004). No primeiro feminismo histórico, por exemplo, o pedido de reconhecimento político por parte das mulheres e sua irrupção na cena pública revelaram as contradições desta separação (Ibidem). Sucessivamente, a palavra de ordem escolhida pelo feminismo de “segunda onda”, depois da experiência dos grupos de autoconsciência: “o pessoal é político”, levou:

Le femministe radicali ad evidenziare da un lato l'agire di meccanismi di potere all'interno della sfera privata, dall'altro la valenza politica di ciò che avviene nella sfera personale, e le femministe di ascendenza socialista o marxista a sollevare la questione del lavoro domestico e della sua funzione in rapporto all'organizzazione socio-economica della società²⁰⁹ (Ibidem, p.368).

Este assunto continua sendo amplamente debatido a partir de pontos de vista diferentes, que manifestam a heterogeneidade e a complexidade interna ao feminismo. Em particular, o MMC/SC se situa neste panorama com uma proposta focada não tanto – como aponte – na exaltação dos atributos de uma feminilidade reificada; nem na inclusão das mulheres dentro de um ideal, que, em nome do seu acesso à vida pública, recuse os valores conexos à esfera familiar/doméstica; mas na compreensão da necessidade de recolocar no centro da política o que, em uma perspectiva patriarcal, é considerado um mero serviço de cuidado dado por óbvio, mas que na verdade é um trabalho necessário à vida (BARBIERI et al, 2009).

Considero que as reflexões desenvolvidas por Praetorius (2011) podem contribuir para iluminar a operação simbólica que o MMC/SC cumpre. A autora põe no centro do seu pensamento a consideração – aparentemente banal – de que todos os seres humanos são paridos, todos nascem dentro de uma rede intergeracional e na forma de uma relação – entre mãe e filho(a) – caracterizada por uma forte interdependência. Mesmo que, gradualmente, as pessoas adquiram autonomia da matriz do corpo materno, sempre estão inseridas em uma “matriz-mundo”. Ninguém, de fato, pode sobreviver sem ar, água, amor, atenção, comunicação, etc. Então “l'essere partoriti ci segna per tutta la vita: siamo dipendenti, abbiamo bisogno dell'Altra o dell'Altro, in lei o in lui e e

²⁰⁹ As feministas radicais, a evidenciar, por um lado, a ação de mecanismos de poder dentro da esfera privada, por outro, a validade política daquilo que acontece na esfera pessoal; e as feministas de ascendência socialista ou marxista a levantar a questão do trabalho doméstico e da sua função em relação à organização socioeconômica da sociedade (tradução minha).

rimane collocata la nostra libertà”²¹⁰ (Ibidem, p.15). Pensar a partir do nascimento, reconhecer que nenhum ser humano é autossuficiente e isolado, conduz a autora (Ibidem) a contestar na raiz os dualismos da ordem androcêntrica e a inadmissível inversão que promovem entre realidades de importância primária e secundária. Praetorius (Ibidem) então propõe a visão do mundo como um ambiente doméstico, em contraste com a imagem corrente que o identifica com o mercado. O mercado, de fato, tem a função de distribuir as mercadorias excedentes, é uma instância razoável e útil, mas é sempre secundária ao trabalho que cuida da existência e garante sua manutenção (Ibidem).

Desta forma, as militantes do MMC/SC herdaram as práticas das antepassadas mas as redelineiam e as politizam, atravessando constantemente os confins entre público e privado. Nesta perspectiva, a produção e a troca de sementes crioulas, por exemplo, não são apenas essenciais para garantir a sustentação da família, mas constituem também práticas de criatividade camponesa, autonomia do mercado, resistência ao êxodo rural, defesa da biodiversidade, afirmação das tecnologias e dos conhecimentos desenvolvidos no decorrer dos séculos pelas mulheres.

No momento que as camponesas estão recuperando as sementes, então, tem toda essa questão da valorização do conhecimento também, a valorização da cultura do guardar, da autonomia [...]. As sementes crioulas de hortaliças, em especial, ainda é um espaço que as mulheres dominam, as mulheres têm o conhecimento, até por a questão de que a gente vive no patriarcado, que foi delegando o papel da alimentação às mulheres: então as mulheres plantam, as mulheres produzem, as mulheres colhem, as mulheres preparam o alimento, elas que têm que se virar [...]. Então nós pensamos que na construção do projeto de agricultura camponesa esse seria uma construção e uma contribuição que as mulheres camponesas podem dar para transformar esse modo de vida,

²¹⁰ O fato de sermos paridos nos marca pela vida inteira: somos dependentes, precisamos da Outra ou do Outro, nela ou nele está e fica a nossa liberdade (tradução minha).

porque a partir das hortaliças, também elas vão transformar outras formas, através do conflito e do diálogo também na família, vão colocando a alimentação como mais importante, a vida da família como o mais importante [...]. Então vão transformando o seu modo de vida, e quando se transforma o modo de vida então também vai se transformando a sociedade, porque deixa de sustentar esse modelo, não vai mais comprar agrotóxico, não vai mais comprar aquele trator que dizem que tem que comprar, mas pode ter [...] uma cooperativa que tem o trator. Então vai se pensar uma outra forma de viver no campo, e com isso também vai a questão da transformação da sociedade (da entrevista de Catiane).

Portanto, o que denominei como essencialismo contraditório, expressa a intuição das militantes do MMC/SC de se apelar à relevância revolucionária da diferença feminina, resgatando-a da confusão que a identifica com o próprio êxito da opressão sexista (LONZI, 2010): isto é, resistindo à visão de uma a-histórica “natureza feminina”, simétrica e complementar ao homem (IRIGARAY, 1985), marcada pelas dicotomias do pensamento moderno-colonial (mulher versus homem, natureza versus cultura, imanência versus transcendência, sentimento versus razão, subjetividade versus objetividade, privado versus público, reprodução versus produção).

Uso o termo “essencialismo contraditório” porque acredito que não se trate de uma posição conscientemente assumida, mas justamente de uma intuição, que no MMC/SC se forma graças à tensão de toda mulher de procurar ressonância de si na autenticidade das Outras (LONZI, 2010). Mesmo não sendo consciente, todavia, o essencialismo contraditório tem efeitos políticos que tentei mostrar, descrevendo o esforço das militantes para praticar no presente outro modelo de agricultura. Minha tese é, de fato, que da valorização de uma concepção da diferença feminina – implícita no essencialismo contraditório – como princípio existencial, fundado no exercício da liberdade e aberto a dimensões inéditas do real (Ibidem), descenda uma perspectiva radicalmente transformadora da relação entre agroecologia e feminismo.

Em particular, ao longo da pesquisa, identifiquei duas formas fundamentais de construir o diálogo entre agroecologia e feminismo:

- Uma primeira modalidade se expressa na insistência na necessidade de “incorporar” a questão feminista na discussão sobre a agroecologia (ANA, 2008). É uma posição que se pode encontrar em alguns documentos públicos das redes de movimentos que lutam pela agroecologia e que, por esta via, é assumida em parte pelas lideranças do MMC/SC:

Dentro do projeto de agricultura que nós defendemos, inclusive na ANA, algumas entidades já também apoiam essa nossa posição, de que sem as mulheres a agroecologia é incompleta. Está valendo a pena esse nosso esforço de dizer que as mulheres têm que fazer parte do processo, as mulheres não têm que ajudar no processo, porque ajudar significa que alguém comanda e as demais simplesmente fazem as tarefas, executam, mas não decidem, não questionam, não provocam discussão [...]. Inclusive teve um período que as mulheres da ANA fizeram uma camiseta, dizendo assim: “[...] não basta de você dizer que você faz a agroecologia respeitando os bichinhos, fazendo controle e tal, mas batendo na mulher”. Então, nesse sentido, essa é a nossa visão feminista: sem as mulheres a agroecologia não acontece (da entrevista de Noemi).

Em uma perspectiva como essa, a crítica feminista se origina de uma análise da escassa visibilidade das mulheres na luta pela agroecologia e da sua ausência nos lugares de poder das organizações comprometidas neste terreno (Ibidem). Desta forma, as mulheres são descritas como uma categoria em desvantagem, que deve ser salvaguardada e a cujas instâncias é preciso dar voz, segundo uma retórica que foi amplamente desconstruída pelo feminismo pós-colonial²¹¹. Embora o objetivo dessa análise seja a incidência feminina sobre o real, de um ponto de vista político-pedagógico, parece problemático o caminho

²¹¹ A título de exemplo de uma vasta literatura, considere-se o famoso ensaio de Spivak “Pode o subalterno falar?”.

da incorporação/integração, através do qual esta capacidade de incidência deveria ser consolidada. Estas palavras evocam, ao contrário, a disponibilidade de “uma minoria” para se assimilar a um “todo” englobante, com importantes efeitos de redimensionamento de sua força problematizadora e subversiva.

- Outra modalidade considera que a contribuição do feminismo para a agroecologia não se resolve simplesmente na introdução de novos conteúdos (a questão feminina) na agenda da agroecologia, mas implica uma mudança radical de perspectiva (GEBARA, 1997). Neste sentido, tem início no reconhecimento do saber e da força femininos – que constituem partes essenciais, até quando são reduzidas a um “sentido mínimo de agência” (LUGONES, 2011), nas situações de mais dura opressão – para propor uma mudança da sociedade toda. Também esta perspectiva se encontra – junto com a outra descrita acima – nos pronunciamentos oficiais das redes de agroecologia, toda vez que, por exemplo, as atividades de recuperação, troca, melhoramento das sementes realizadas pelas mulheres são indicadas como uma referência crucial na transformação do modelo de agricultura química, extensiva e destinada à exportação, em direção à uma agricultura que recoloca no centro a segurança e a soberania alimentares (ANA, 2008). As formulações mais precisas dessa posição, porém, as escutei das mulheres envolvidas na pesquisa:

Quem é que cuida do alimento, da família e dos filhos? É a mulher! [...] A mulher trabalha para trazer a saúde e o bem estar para a família [...]. Tem alguns homens que também têm essa visão, mas são poucos, na grande maioria [das vezes] a mulher tem uma visão bem diferente do homem. A única coisa é que nem todas têm coragem, eu digo coragem mesmo, para colocar essa visão, ela (a mulher) acaba por aceitar aquilo que o homem diz, [... porque] a mulher foi criada como? Que ela tinha que ser obediente ao homem, que o homem comanda em casa, que é o homem que dirige, só que não é: os dois trabalham

igual, ou até mais que o homem, a mulher trabalha, e na hora de colocar as coisas, tem que ser colocada a maneira que é melhor para todos, não só para um. A mulher muitas vezes ela tem essa noção de muitas coisas para saúde, para a vida da família e de um modo geral [...]. Nem sempre o homem percebe tudo, e daí tem horas que, não adianta, cabe à mulher mostrar para eles [...], não só enxergar, mas colocar para eles que tem outro caminho e que esse caminho pode ser bem melhor (da entrevista de Zenaide).

Ainda uma vez, nesta citação vislumbro, mais do que a tendência a padronizar a liberdade feminina em sintonia com as representações essencialistas impostas pela cultura patriarcal, uma operação simbólica que torna a diferença feminina uma mola propulsora, não para incluir as mulheres no mundo assim como é, mas para transformá-lo (PIUSSI, 2008a). Segundo as palavras incisivas de Lonzi (2010): “questa è la posizione del differente che vuole operare un mutamento globale della civiltà che l’ha recluso [...]”. Riconosciamo a noi stesse la capacità di fare di questo attimo una modificazione totale della vita”²¹²(p.15 e 47).

A partir do encontro etnográfico com minhas interlocutoras da pesquisa, julgo esta segunda perspectiva sobre a relação entre feminismo e agroecologia mais próxima da sensibilidade do MMC/SC; e, como tentei argumentar, também mais radical e fecunda de um ponto de vista político-pedagógico. Pergunto-me, porém, se – nesta nova fase de reestruturação das reivindicações do movimento e de construção de uma nova subjetividade feminista – não seja necessário superar os limites daquilo que identifiquei como essencialismo contraditório, para assumir, mais explícita e conscientemente, a referência a um sentido livre de diferença feminina, como fundamento da contribuição feminista do

²¹² Esta é a posição do diferente que quer realizar uma mudança global da civilização que o enclausurou. Reconhecemos a nós mesmas a capacidade de fazer deste instante uma modificação total da vida (tradução minha).

MMC/SC na luta pela agroecologia. O sentido da diferença, repito, é realmente livre na medida em que não coincide com a divisão dos papéis sociais imposta pelo patriarcado; não está vinculado aos conteúdos de uma suposta essência feminina supra-histórica, supra-cultural e derivada da condição biológica; e é assumido como oposto à identidade e não à igualdade, compreendida esta como princípio jurídico irrenunciável, em relação ao qual todo ser humano deve ter justiça (Ibidem).

Para esclarecer ulteriormente esta visão processual e não essencialista, e para mostrar sua relevância político-pedagógica, gostaria de me remeter à conceituação da diferença proposta pelo Problematismo Pedagógico italiano. Bertin e Contini (1983) evidenciam que, no interior da elaboração problematista, a “diferença” não coincide com a desigualdade de hierarquia ou de *status*, com as peculiaridades caracterológicas ou psicofísicas, com a diversidade ligada a fatores genéticos ou a condicionamentos socioculturais. Ao invés disso, ela identifica o princípio segundo o qual as mulheres e os homens são potenciais portadores de uma transcendência existencial (entendida como superação na imanência) e de uma vontade “di sfidare il mare – sconfinato e tumultuoso, ma aperto alla speranza – del possibile”²¹³ (Ibidem, p. 57). A categoria da diferença gera consequências educativas em vários níveis: 1) no plano individual, se expressa como “diferença de si mesmos” na recusa da repetitividade e da inércia, na tensão para a superação das limitações físicos, sociais, culturais, etc, através de um projeto existencial orientado pelo ímpeto criativo em direção ao possível. 2) No plano interpessoal, funda-se no reconhecimento da impossibilidade de se realizar como sujeitos fora da relação com os outros, não apenas porque o “eu” se constitui em uma rede de relações; mas também porque o patrimônio de possibilidades, de que o outro é portador, ativa ocasiões de co-crescimento e amplia a própria perspectiva existencial. Neste sentido, a diferença implica a aceitação do outro, valorizando sua alteridade como fator de interesse recíproco; a disponibilidade para a pluralidade do outro no momento em que se reivindica a própria; a promoção em si mesmo e nos outros da emersão de possibilidades existenciais caracterizadas pela

²¹³ De desafiar o mar – ilimitado e tumultuado, mas aberto à esperança – do possível” (tradução minha).

“inatualidade”²¹⁴. 3) No plano da coletividade, se traduz no esforço para construir uma sociedade alternativa à atual, integrando a transformação das estruturas e a transformação cultural (Ibidem).

Nesta ótica dinâmica e aberta ao possível, a “relação de diferença” – a partir da relação entre os sexos – pode se tornar pensável e praticável:

Como forma de mediación que supera el esquema clásico de la reducción al Uno [...] y como nuevo principio de convivencia, de regulación de las relaciones entre las múltiples diversidades (culturas, etnias, grupos, individuos) [hecho que] sería una ganancia para el mundo entero, puesto que el desarrollo de la historia humana, ocurrida sobre bases político-culturales centradas en la autoabsolutización de lo humano masculino [...] ya ha alcanzado los límites de seguridad de la supervivencia terrestre²¹⁵ (PIUSSI, 2008a).

Neste capítulo, tentei desconstruir a interpretação prevalente entre as feministas acadêmicas que estudam o MMC/SC, que identifica sua referência à diferença feminina como expressão *tout court* de uma posição essencialista. Minha tentativa não visa negar, contudo, que as práticas do movimento sejam suscetíveis de numerosas críticas a partir de diversas perspectivas feministas. Para dar apenas alguns exemplos: de um ponto de vista da teoria “queer”, é contestável a assunção – implícita na noção de diferença feminina – do sistema binário dos sexos e, consequentemente, da hetero-normatividade; assim como, em uma ótica

²¹⁴ Para uma compreensão desse conceito remeto ao subcapítulo 1.1.

²¹⁵ Como forma de mediação que supera o esquema clássico de redução ao Um [...] e como novo princípio de convivência e regulação das relações entre as múltiplas diversidades (culturas, etnias, grupos, indivíduos) [fato que] seria um ganho para o mundo inteiro, já que o desenvolvimento da história humana, segundo bases político-culturais centradas na absolutização do humano masculino [...] chegou aos limites de segurança da sobrevivência terrestre (tradução minha).

ecofeminista, falta na reflexão do MMC/SC uma análise da relação entre opressão das mulheres e opressão da natureza – que constitui o pressuposto deste pensamento (SILIPRANDI, 2000) – mesmo que o movimento reconheça às camponesas um papel fundamental na criação de alternativas que superem ambas essas formas de opressão²¹⁶. Minha vontade de propor uma hermenêutica das práticas do MMC/SC situada nas relações que construí com minhas interlocutoras da pesquisa, me levou a considerar aprofundadamente apenas as referências teóricas que pensei que não traíssem o sentir das militantes e seu compromisso de transformação. Permanece o caráter inacabado e parcial das minhas reflexões, que ofereceram apenas uma contribuição provisória ao debate sobre a articulação entre feminismo e agroecologia, atualmente muito intenso e vivo dentro do MMC/SC.

²¹⁶ No próximo capítulo aprofundarei a perspectiva do feminismo decolonial.

CAPÍTULO 6

AGROECOLOGIA E PENSAMENTO DECOLONIAL NO MMC/SC

6.1 INTRODUÇÃO

No capítulo dedicado à metodologia, mostrei que as representações que circulavam a respeito da minha nacionalidade favoreceram meu acesso ao campo e a própria realização da etnografia. A disponibilidade das militantes do MMC/SC para me acolher em suas casas era reforçada, por um lado, pelo desejo de conhecer de perto o país de onde saíram seus antepassados, e do qual continuam mantendo memórias e tradições; por outro, pela valorização de que goza a identidade “de origem” (europeia) no Oeste catarinense. A centralidade deste aspecto na construção do percurso de indagação me motivou para explorar o tema da complexidade sociocultural tanto dentro do movimento, quanto no contexto da pesquisa.

Neste capítulo, em particular, depois de uma reconstrução histórica das migrações europeias em Santa Catarina, descreverei a experiência migratória das minhas interlocutoras e de suas famílias, detendo-me nos processos de construção identitária que justificaram a colonização do Oeste (RENK, 2004). Uma perspectiva que emergiu das narrações das mulheres me permitiu ler o movimento como lugar onde as militantes reelaboram politicamente as práticas das mães e das avós, valorizando a figura das pioneiras como antecipadoras de suas lutas. Ao mesmo tempo, observei que as modalidades violentas com que se afirmou a pequena agricultura no contexto da pesquisa, e a expulsão das populações locais que a caracterizou²¹⁷ não são questionadas pelo movimento. Pelo contrário, o uso da categoria unitária de mulher camponesa e a referência a um paradigma igualitário de inclusão contribuem para eclipsar os

²¹⁷ Verificar também o capítulo 3 para uma análise mais aprofundada destes processos históricos.

conflitos ainda presentes entre descendentes de europeus, caboclas e indígenas.

Mostrarei como, no processo colaborativo da indagação, discuti com minhas interlocutoras a hipótese de que as reflexões agroecológicas desenvolvidas pelo MMC/SC possam estimular uma reformulação da “relação negada” (BRUNELLO, 1998) entre migrantes de origem europeia e populações locais. No último subcapítulo, em particular, detalharei os elementos teóricos de um percurso político-pedagógico que aposte no potencial decolonial da agroecologia. As argumentações desenvolvidas neste capítulo, mais do que terem um caráter conclusivo, têm o propósito de abrir interrogações e traçar possíveis futuros caminhos de pesquisa colaborativa.

6.2 HISTÓRIA DAS MIGRAÇÕES EUROPEIAS EM SANTA CATARINA

A população do estado de Santa Catarina, como acontece nos outros estados do Sul do Brasil, é predominantemente branca e de origem europeia. Este é o resultado das modalidades de ocupação do espaço promovidas com a consolidação do domínio português; e especialmente dos fluxos migratórios encorajados a partir do século XIX, depois da proclamação da independência.

As políticas migratórias adotadas durante o primeiro reinado (1822-1831) e, de forma mais sistemática, durante o segundo reinado (1840-1889), respondiam à necessidade de substituir a mão-de-obra escrava. “O sistema escravocrata tornou-se um obstáculo para o desenvolvimento do modo de produção capitalista, para o qual é imprescindível uma mão-de-obra livre, não apenas capaz de vender sua força de trabalho, mas também de criar um mercado consumidor” (WERLANG, 2006). As políticas migratórias eram inspiradas nas teorias racistas da branqueamento, que propunham o mestiçado como solução para “refinar” a raça brasileira. A vontade de mudar o perfil étnico do Brasil, de fato, era evidente na descriminação legal que limitava os ingressos das pessoas que não representassem o tipo branco europeu, como os Asiáticos e os Africanos (OLIVEIRA, 2001). Em algumas regiões, as políticas migratórias eram motivadas também por razões geopolíticas de ocupação e controle dos territórios disputados com outros países.

O primeiro contingente de imigrados era de origem alemã. Eles foram endereçados principalmente às colônias agrícolas do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná e, por um período, também no Espírito Santo. A concentração dos alemães nos estados do Sul era ligada a diversos fatores: por causa da denúncia dos maltratos aos trabalhadores nas fazendas de café do estado de São Paulo, a Prússia tinha proibido a emigração para o Brasil, revogando-a em seguida apenas para os estados do Sul. No geral, havia se difundido um discurso público que considerava o Norte pouco apropriado para a colonização alemã, julgada mais apta para o povoamento “racional” das regiões do Sul (SEYFERTH, 1994). A primeira colônia alemã foi fundada em São Leopoldo (Rio Grande do Sul) em 1824; em seguida, os ingressos se mantiveram constantes de 1850 até 1919, com um brusco aumento na década de vinte.

A migração italiana, por sua vez, começou a ser estimulada em 1875. Trento (2002) mostra que as características sociodemográficas dos imigrados italianos mudaram com o tempo:

Mentre sino al 1915 si registrò una netta prevalenza di manodopera rurale e di nuclei familiari, con tassi di alfabetizzazione ancora bassi, dagli anni venti cominciò a diminuire la componente femminile e contadina a favore di singoli, artigiani, proletariato di fabbrica e manovali. Questa caratterizzazione professionale si accentuò nel secondo dopoguerra, con l'arrivo di tecnici e operai specializzati, mentre andò crescendo il livello di istruzione²¹⁸ (p.6).

Franzina (2008) evidencia também a hierarquização regional dos fluxos chegados no Brasil. Essa se manifestava na existência de cidades e províncias homogêneas em relação à procedência e era documentada pelo grau de aceitação ou repulsa dos imigrantes pelas classes dirigentes,

²¹⁸ Enquanto até 1915 registrou-se uma grande prevalência de mão-de-obra rural e de núcleos familiares, com um índice de alfabetização ainda baixo, na década de vinte começou a diminuir o componente feminino e camponês, a favor de solteiros, artesãos, proletariado de fábrica e simples operários. Esta caracterização profissional se acentuou no segundo pós-guerra, com a chegada de técnicos e operários especializados, enquanto foi crescendo o nível de instrução (tradução minha).

pela opinião pública local, e ainda pelos mesmos grupos migratórios concorrentes. Nas colônias de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, então, a presença meridional era pouco significativa, sendo prevalentes os vênnetos, os trentinos e os friulanos. Neste propósito, Werlang (2006) esclarece que existiram dois tipos de imigração no Brasil: uma, de caráter prevalentemente privado, objetivava a substituição da mão-de-obra escrava nas lavouras de café; a outra, de iniciativa oficial, tinha a finalidade de povoar um território com baixa densidade demográfica e incentivar a constituição da pequena agricultura:

O latifúndio exportador, temendo que os produtos dos colonos²¹⁹ pudessem vir a concorrer com ele no mercado internacional, não aceitava a colonização em regiões próximas aos cafezais. Por isso, a colonização deveria se localizar em áreas não propícias às culturas desenvolvidas pelos latifúndios voltados à exportação. Assim, se entende por que a colonização só teve êxito nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Ibidem, p.87).

A Lei das Terras²²⁰ (lei n. 601, de 18 de setembro de 1850) assumiu um papel decisivo para tornar efetivas as intenções do governo de promover a ocupação do Sul com migrantes oriundos da Europa. Trata-se da mais importante intervenção legislativa do período sobre a propriedade

²¹⁹ Segundo Seyferth (apud DEBONA, 2011) a categoria “colono” se refere a “um pequeno proprietário rural que não emprega mão-de-obra assalariada permanente. Algumas características específicas do campesinato estão presentes como elementos de categorização: trabalho familiar, posse de terra em quantidade suficiente para permitir a atividade de cultivo, produção voltada em primeiro lugar para o consumo doméstico (privilegiando-se assim a policultura com criação), participação nas atividades de solidariedade etc. Neste sentido consideram-se distintos de outras categorias de produtores rurais, como aqueles que se denominam ‘fazendeiros’. A categoria fazendeiro pressupõe a posse de uma área de terras muito maior do que uma colônia, e a utilização de mão-de-obra assalariada” (p.31).

²²⁰ Introduzi a Lei das Terras no subcapítulo 3.2.1

fundiária e a povoação do país, destinada a ter efeitos de longa duração (MENDES, 2009). A medida estabelecia a compra e venda como único critério de aquisição da terra, excluindo formas de concessão gratuita, consolidadas desde o período colonial, como a posse e as sesmarias²²¹. Além disso, transformava as áreas chamadas “devolvidas” – isto é, não registradas na base dos critérios admitidos pela lei e que o governo considerava improdutivas – em terra comercializável pelo Estado, favorecendo de fato os negócios da colonização e a especulação de terras (ANGELIS, 2006).

Mesmo os territórios historicamente habitados por caboclos e indígenas, de fato, eram considerados “devolvidos” e eram concedidos às companhias colonizadoras. Embora a lei previsse a possibilidade de registrar a posse²²², apenas uma pequena parcela da população local conseguiu efetivamente legalizar sua condição. Os outros não tinham existência civil, não conheciam os vínculos estabelecidos pela Lei das Terras e, quando os conheciam, não dispunham de recursos econômicos necessários à legalização²²³ (WERLANG, 2006). De um ponto de vista simbólico, ainda, consideravam as terras onde viviam como “terras de Deus” ou “terras dos brasileiros”, portanto não entendiam a exigência de legalizá-las (RENK, 2006).

Além disso, caboclos e indígenas eram excluídos dos planos de colonização. Mesmo não faltando mão-de-obra nacional, de fato, não foi predisposto nenhum plano para o recrutamento interno ou para o treinamento. Pelo contrário, os contratos de concessão às empresas colonizadoras proibiam que mais do 10% das terras fosse vendido aos “brasileiros”, segundo uma tendência que foi modificada somente durante o governo de Vargas, e que era influenciada pelos preconceitos contra os camponeses nativos, julgados indolentes, vagabundos e incapazes

²²¹ De acordo com o sistema das sesmarias, a Coroa concedia a terra, por um tempo limitado, a quem fosse disposto a cultivá-la, mantendo o poder de reclamá-la, se se sentisse lesada. Tratava-se de uma modalidade de distribuição da terra baseada em uma estrutura de privilégios – o sesmeiro tinha que ter recursos e estar nas graças do Rei – e da qual eram excluídos mestiços e indígenas (PAULILO, 1996).

²²² O uso da terra sem escritura que comprove a propriedade.

²²³ Já tratei este assunto no subcapítulo 3.2.1.

(PAULILO, 1996).

Por outro lado, também na propaganda que na Europa incentivava as partidas, o Brasil era representado com uma área vazia, sem moradores e vista em função dos migrantes. Os índios eram iguados às bestas ferozes; considerados parte da natureza adversa e selvagem, e como esta, destinados inevitavelmente a desaparecer diante da marcha do progresso e da obra de civilização conduzida pelas famílias de colonos. Nas narrativas da migração, a própria existência de populações locais não era mencionada e a relação entre elas e os migrantes era negada (BRUNELLO, 1998).

Enquanto o Brasil atraía europeus, o velho continente, devido à crise econômica e demográfica e às instabilidades políticas, os impulsionava a sair. No caso da Itália, vários elementos contribuíram para estimular a emigração: inteiras frotas navais se especializaram no transporte além-mar; os arroladores, porta-vozes dos agentes oficiais, se espalharam por toda comunidade camponesa; escritores e jornalistas explicavam por meio de folhetos, poesias, artigos e livros que a vida do colono era fácil e vantajosa; as cartas dos padres que tinham deixado suas paróquias na Itália para prestar seu apostolado junto às comunidades de migrantes, mesmo não escondendo as dificuldades que os italianos encontravam no novo mundo, não desencorajavam quem estivesse disposto a trabalhar para alcançar prosperidade e o conforto material; a correspondência dos próprios migrantes, que nos primeiros anos era publicada em jornais favoráveis à migração, tinha o efeito de incentivar as partidas de parentes e conhecidos (Ibidem). Santos (1998) documenta que a propaganda da emigração usava o imaginário de um mundo novo, cheio de maravilhas e riquezas, condensado no mito do “país da cocanha”.

Specularmente agli interessi delle classi dirigenti d'oltreoceano, si assistette in Italia ad una forte spinta per il Brasile che, soprattutto, sino alla fine dell'Ottocento, venne individuato come terra in cui ottenere terra, argomento non di poco conto per un esercito di partenti quasi esclusivamente rurale. Il soddisfacimento di tale aspirazione appariva quasi automatico nelle aree di colonizzazione agricola e più problematico (ma non per la propaganda) in quelle cafeeicole, dove agli immigrati, impiegati come lavoratori dipendenti, si prospettava la

possibilità di risparmiare a sufficienza per acquistare un proprio fondo. Che questo fosse l'obiettivo di gran parte di coloro che sbarcarono in Brasile è dimostrato dall'alta composizione familiare dei flussi, decisamente superiore a quella di quanti optarono per altre mete. Tale caratterizzazione fu, peraltro, favorita dal governo di Rio che, per assicurarsi la permanenza dell'immigrato, stimolò l'arrivo di nuclei familiari piuttosto che di singoli, ricorrendo, più di ogni altro governo del subcontinente, all'arma della copertura dei costi della traversata²²⁴ (TRENTO, 2002, p.4).

O processo de aquisição da terra, porém, não era sem dificuldades: a família colonial tinha o ônus de desmatar uma parte do terreno – geralmente entre os vinte e cinco e sessenta hectares –, prepará-lo para a semeadura e construir a casa. A terra era resgatada em parcelas a partir do segundo ano, isto é, depois da primeira colheita. Todavia, a vegetação opulenta colocava em risco a produção. Além disso, o isolamento das colônias, a ausência de estruturas comunitárias e de vias de comunicação, desfavoreciam o acesso à assistência sanitária, a frequência escolar e a comercialização de produtos (Ibidem). Além disso, “l'incontro con gli *Indios* si tramutò frequentemente in scontri e nell'organizzazione di

²²⁴ De modo complementar aos interesses das classes dirigentes ultramarinas, se assistiu na Itália a um forte impulso para o Brasil que, especialmente até o final do século XIX, foi identificado como terra onde obter terra, assunto não de pouco peso para um exército de viajantes quase exclusivamente rurais. A satisfação desta aspiração aparecia de forma quase automática nas áreas de colonização agrícola e de forma mais problemática (mas não pela propaganda) nas áreas dos cafezais, onde para os imigrados, empregados como trabalhadores dependentes, renunciava-se a possibilidade de poupar o suficiente para comprar seu próprio lote. Que este fosse o objetivo da maioria daqueles que desembarcaram no Brasil, é demonstrado pela alta composição familiar dos fluxos, decididamente superior àquela dos que optaram para outros destinos. Esta caracterização foi, por outro lado, favorecida pelo governo do Rio que, para assegurar a permanência do imigrado, estimulou a chegada de núcleos familiares, em vez do que solteiros, recorrendo, mais do que qualquer outro governo do subcontinente, à arma da cobertura dos custos da travessia (tradução minha).

spedizioni punitive e razzie²²⁵” (Ibidem, p.8).

No início da migração europeia em Santa Catarina, a situação dos povos indígenas e, por consequência, seu contato com os colonos, era variável. Os Guarani, expulsos do litoral logo depois da ocupação portuguesa e forçados a fugir para o interior, tinham sido dizimados pelas doenças, pelas agressões dos bandeirantes²²⁶ e pela catequese europeizante. A maioria dos Kaingang, por sua vez, vivia em reservas, pois já em 1845 os brancos tinham conseguido penetrar em todo seu território tradicional. Portanto, estavam se integrando na sociedade nacional: tinham interações estáveis com missionários e funcionários do governo; cultivavam a terra, mesmo continuando a praticar a caça e a coleta; trabalhavam de forma mais ou menos forçada na construção de estradas e no desmatamento (BRUNELLO, 1998). Porém, as regiões às quais os imigrantes começaram ser dirigidos – como bem sabiam tanto os governos do Brasil e de Santa Catarina, como os empreendedores da migração – eram habitadas especialmente pelos Xokleng. Eles, até então, tinham vivido isolados, evitando o contato com os brancos (Ibidem), mas logo começaram a reagir à ocupação sistemática e irreversível de suas terras e à impossibilidade de atender às suas necessidades alimentares, atacando os colonos e assaltando suas propriedades (SANTOS S., 1998).

Diversos foram os instrumentos utilizados para reprimir a reação dos Xokleng: tentou-se confiná-los nas reservas, foi incentivado o trabalho de catequese e, especialmente, começaram a se organizar os primeiros grupos de bugreiros, isto é, caçadores de índios²²⁷ – segundo

²²⁵ O encontro com os índios transformou-se frequentemente em embates e na organização de expedições punitivas e pilhagens (tradução minha).

²²⁶ Não possuindo riqueza suficiente para adquirir negros, “num país onde a riqueza se contava por número de escravos e não por extensão da terra” (PAULILO, 1996, p.43), os bandeirantes – oriundos sobretudo do estado de São Paulo – se dedicavam à captura de índios. Em um primeiro momento, avançaram para regiões inóspitas onde os nativos se refugiavam. Mas apreender índios era difícil, e mais ainda acostamá-los ao trabalho sedentário. Daí a grande atração que exerceram as missões jesuítas, que a Coroa espanhola passou a encorajar a partir de 1600 e que os Bandeirantes atacavam, prendendo e comercializando milhares de indígenas.

²²⁷ Os grupos de bugreiros eram formados por um número de homens que variava

Santos (Ibidem) figuras fundamentais para a expansão do capitalismo nesta parte da América. O objetivo oficial dos bugreiros era de afastar os indígenas, mas a retribuição do governo e das colônias implicava que fossem floresta adentro, atacassem de surpresa os acampamentos e dizimassem os habitantes. Muitas crianças foram capturadas, transformadas em troféus de guerra e, em seguida, adotadas por autoridades ou religiosos, sendo empregados como mão-de-obra nos campos do planalto (Ibidem). Em 1910, por efeito do debate humanista e do nacionalismo de inspiração positivista, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)²²⁸ e em 1914, pela primeira vez, os Xokleng que viviam nos vales da Serra de Santa Catarina, foram atraídos pacificamente pelos brancos.

Quanto ao Oeste de Santa Catarina – ou seja, o contexto da minha pesquisa – a colonização começou sobretudo depois do fim da Guerra do Contestado. Naquele momento, o governo estadual se deparava com a necessidade de consolidar seu domínio na região, que lhe fora reconhecida pelos acordos com o Paraná²²⁹. Até então, de fato, apesar da integração territorial, não existiam ligações significativas entre o litoral e o Oeste de Santa Catarina, que mantinha trocas muito mais intensas com Argentina, Paraná e Rio Grande do Sul. Rosseto (2006) afirma que:

Desde o momento em que se solucionou a questão do Contestado, as grandes e promissoras potencialidades de colonização do Oeste Catarinense proporcionaram, a alguns empresários, a obtenção, do governo catarinense, de enormes concessões de terras, para promover esse processo de colonização, envolvendo a aquisição de títulos e direitos de herdeiros de antigos sesmeiros e fazendeiros vindos do norte, mais precisamente de São Paulo e, especialmente, Paraná (p.260).

de oito a quinze – na maioria caboclos – guiados por um chefe.

²²⁸ Hoje Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

²²⁹ Veja subcapítulo 3.2.1.

Em troca da construção de estradas, algumas empresas colonizadoras²³⁰ começaram a controlar uma grande área, que dividiam em pequenos lotes e vendiam aos migrantes. Embora algumas famílias fossem originárias do estado de São Paulo, a maioria dos colonos provinha das “velhas colônias” do Rio Grande do Sul. As motivações que os impulsionavam a partir não eram distintas das expectativas de terra e prosperidade que, há algumas décadas atrás, tinham induzido seus antepassados a deixar a Itália e a Alemanha. Mais uma vez, as políticas da colonização privilegiaram decisivamente as famílias de descendência europeia, excluindo as populações locais. Às companhias, de fato:

Interessava a venda da terra “de boa qualidade” à “gente de boa qualidade”. Resumindo, vender a terra para obter lucros. Isto exigiu que selecionassem seus compradores. A eventual entrada de pessoas ou grupos considerados indesejáveis poderia comprometer o seu empreendimento. De outro lado, encontrar a terra ocupada, mercadoria a ser vendida, com moradores estabelecidos, no regime de posse, poderia também comprometer o empreendimento comercial. Para que isto não acontecesse, era procedida a “limpeza da área”. Neste caso, o direito de propriedade prevaleceu ao de ocupação. Esta, de modo geral, foi ignorada enquanto direito, vista unicamente como infração: intrusamento (RENK, 2006, p. 41).

Teoricamente, as companhias apresentavam aos posseiros duas opções: a compra da terra ou a retirada. A maioria deles, porém, não tinha condições de comprar um lote ou desistia da terra depois de ter pago a primeira prestação (WERLANG, 2006). Até os que conseguiam quitar o pagamento, revendiam a terra logo que tivessem terminado de derrubar o

²³⁰ Entre outras, Empresa Construtora e Colonizadora Oeste Catarinense; Bertaso e Maia; Brazil Development and Colonization Company; Chapecó-Peperi; Volksverein; Barth-Benedetti e Cia; Sociedade Madeireira Santa Rita; Pinho & Terras Ltda; Madeireira Iguaçu Ltda; Alberico Azevedo; Colonizadora e Madeireira Bandeirante Ltda, etc.

mato, porque, mesmo que nem todos fossem nômades, era comum para os posseiros se deslocarem em busca de áreas melhores. Desta forma, a própria divisão em lotes, em vez de encorajar a distribuição da terra, contribuiu para expulsar as populações locais. Nos casos de resistência, as empresas tentavam afastar os habitantes ameaçando-os ou atemorizando-os e, se estas práticas não resultassem eficazes, empregavam a polícia para despejá-los. Existia a possibilidade de vender a área com os “intrusos” por um preço menor, de modo que os próprios compradores tivessem o ônus de afastá-los (RENK, 2006).

Na época da chegada das colonizadoras, a maioria da população Kaingang, mesmo sendo ainda significativa, tinha sido aldeada. O aldeamento, de fato, tinha se revelado uma estratégia útil para manter os indígenas confinados em uma determinada área e submetê-los ao governo (ANGELIS, 2006). Todavia, mesmo dentro das reservas, sua situação não era fácil: eles sofriam, por um lado, os ataques dos grupos hostis, por outro, as pressões das colonizadoras com intenção de ocupar seus territórios (Ibidem). Apesar da fundação recente do SPI, de fato, as empresas não renunciavam facilmente às terras reservadas aos indígenas por decreto estadual. A companhia Luce, Rosa & Cia, por exemplo, não logrando afastar os Kaingang por meios legais, começou a estipular contratos que previam a aquisição de lotes com os “intrusos”. Desta forma, os índios foram obrigados a recuar para terras de menor valor, trabalhando como peões a serviço dos colonos recém-chegados; outros se espalharam em seu território tradicional, aceitando a condição de agregado; outros, ainda, procuraram trabalho em regiões mais distantes (Ibidem).

Quanto à população cabocla, é preciso destacar que a colonização não implicou apenas a expropriação das suas terras, mas também a desestruturação do seu modo de vida, baseado na agricultura em pequena escala e na criação de gado para o autoconsumo. Um grande fator de atrito com as companhias e os próprios colonos, de fato, foi a criação de animais soltos sem o uso de cercas, prática considerada tipicamente “brasileira” e menosprezada enquanto julgada ineficiente – porque exigia áreas vastas e pouco povoadas – e incompatível com a agricultura intensiva praticada pelos migrantes (RENK, 2006). Com a chegada dos colonos gaúchos ao Oeste de Santa Catarina:

Uma nova forma de viver e de se relacionar com a

terra passou a fazer parte das relações sociais, influenciando de forma intensa a vida dos caboclos [...]. É claro que essas transformações não ocorreram só nas vidas dos caboclos. Certamente a forma de vida desses colonos também passou a ser influenciada e transformada pela maneira como os caboclos viviam (DEBONA, 2011, p.30)

Renk (2004) argumenta que a colonização representou o momento de descoberta da diferença e, por consequência, da construção das identidades étnicas, através da ativação de categorias discursivas que estabeleciam distinções entre os grupos, relegando ao passado a presença de indígenas e caboclos. A organização das colônias na base de critérios étnico-culturais – organização promovida pelas companhias colonizadoras – estimulava a essencialização dos traços culturais ligados à origem europeia, a endogamia e a fidelidade à língua materna, frequentemente em detrimento do português. Em relação às colônias teuto-brasileiras, Seyferth (1994) sublinha que elas reivindicavam, ao mesmo tempo, um pertencimento étnico ao povo alemão e uma cidadania política referente ao Estado brasileiro. A emergência das identidades étnicas, porém, estava relacionada, mais do que à situação de isolamento e homogeneidade cultural das colônias, à experiência do contato entre migrantes e populações locais (Ibidem). Neste sentido, o próprio vocábulo “brasileiro” usado como sinônimo de caboclo não deve ser considerado neutro: inicialmente era usado para distinguir os descendentes de portugueses nascidos na colônia dos portugueses emigrados do seu país mas – depois da imigração dos colonos no Sul do Brasil – passou a ser usado para identificar as populações locais “sem origem”, em contraposição aos migrantes “de origem” europeia (OLIVEIRA, 2001). Nesse sentido, Maher (1994) argumenta que as categorias étnicas são produzidas como um aspecto das relações entre grupos; não descrevem diferenças objetivas e imutáveis, mas são construídas historicamente e podem desaparecer ou ser substituídas.

Para compreender a construção das identidades étnicas, parece-me útil retomar o conceito de colonialidade²³¹ elaborado por Quijano. De acordo com o autor (2000), a América se configura como a primeira

²³¹ Introduzi o conceito de colonialidade no subcapítulo 1.3.2.

identidade da modernidade, o primeiro espaço-tempo de afirmação de um novo modelo de poder mundial, que se estrutura graças a dois elementos: o controle do trabalho, de seus recursos e seus produtos em torno do capital e do mercado mundial; a classificação social da população mundial na base da ideia de raça. O conceito moderno de raça, de fato, não existia antes da conquista da América, originando-se provavelmente pela necessidade de codificar as diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados. De toda forma, logo se afirmou como uma suposta estrutura biológica, responsável pela criação de identidades sociais historicamente novas – índios, negros, mestiços, e também espanhóis e portugueses, que até aquele momento indicavam somente proveniências geográficas – associando-as a lugares e papéis sociais diferentes na hierarquia imposta com a dominação colonial (Ibidem). No decorrer do tempo, a cor foi assumida como característica emblemática da categoria racial e foi utilizada para legitimar as relações de dominação introduzidas com a conquista. Além disso, com a expansão do colonialismo no mundo, a ideia de raça serviu para naturalizar as relações de sujeição entre europeus e não europeus, e para alimentar uma específica racionalidade: o eurocentrismo. Desta forma “los pueblos conquistados e dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales²³²” (Ibidem, p.209). Mesmo expressando a experiência fundamental da dominação colonial e tendo surgido da sua matriz, o conceito de raça sobreviveu ao fim do colonialismo (Ibidem).

Como a noção de raça, também as de grupo e identidade étnica representam um mito social mais do que um fenômeno biológico, e veiculam a ideia de uma distinção da humanidade entre indivíduos naturalmente superiores e inferiores (MAHER, 1994). Maher se dedica, em particular, aos mecanismos que permitem manter os limites entre os grupos, mostrando que esses resultam das formas da comunicação ou de uma interrupção na comunicação, baseada em concepções essencialistas e simplificadoras dos membros dos outros grupos (Ibidem). Neste sentido, um elemento fundamental de distinção entre migrantes de origem

²³² Os povos conquistados e dominados foram situados em uma posição de natural inferioridade e, por consequências, também seus traços fenotípicos, assim como seus descobrimentos mentais e culturais (tradução minha).

européia e caboclos se fundava na atribuição a estes últimos de um conjunto de características estigmatizantes, que os qualificavam como folgados, nômades, preguiçosos, inexperientes, bêbados, etc. Todos estes atributos eram associados à origem racial, ao caráter desregulado do processo de miscigenação e à inferioridade de negros e índios (SEYFERTH, 1994). Então “a inferioridade cabocla não é considerada circunstancial, mas inata, está no sangue, e por essa razão, não pode ser superada” (Ibidem, p.20).

Como a indolência era considerada uma característica étnica dos caboclos, assim o *ethos* do trabalho era apresentado como uma qualidade fundamental dos migrantes italianos e alemães. Desta forma, desenvolveu-se um modelo étnico fundado sobre o mito da descendência e reforçado pela prosperidade econômica (RENK, 2004). As narrativas da migração, de fato, apresentavam os colonos como pioneiros que, com seus esforços, estavam criando um mundo civilizado no meio de uma barbárie cabocla.

O projeto colonizador, à medida que privilegiava e enaltecia o campesinato de origem, excluía os brasileiros e índios localizados na área, pela falta de vocação agrícola, pela falsa consciência de posse, pela ausência de acumulação de capital econômico para a compra da terra [...]. O trabalho do colono foi tomado como sinônimo de liberdade e também símbolo do progresso e do pioneirismo. As trajetórias familiares [dos migrantes], quando narradas, apontam o despojamento inicial, contando unicamente com um capital: o trabalho. Não era um trabalho qualquer, mas aquele concebido enquanto virtude inata dos de origem [...]. Implicitamente é apresentada a presença do colonizador como aquele que trouxe a ordem ao caos, transformando o Oeste catarinense no celeiro do Brasil [...]. A representação do pioneirismo é a face pública da história, conhecida e reconhecida enquanto História oficial e utilitária dos de origem. Está próxima à sociodiceia, pela constante explicitação do lugar que ocupa, na qualidade de construtor do progresso. A ideia de pioneirismo está acoplada à de conquistador, de desbravador, aquele que venceu a natureza inóspita e com seu

trabalho plantou o progresso, que só pode ser associado aos de origem, como uma de suas virtudes étnicas (Ibidem, p.29-33).

As representações que valorizam o componente europeu, em detrimento das populações nativas, continuam vivas no imaginário público do contexto considerado pela minha pesquisa. Em particular, Oliveira (Ibidem) particulariza três planos em que se ativam os estereótipos a respeito dos caboclos: um plano socioeconômico, que os qualifica como indolentes, ociosos, e por isso, responsáveis pelo seu inferior *status* socioeconômico; um plano físico-estético que assume como ideal de beleza o fenótipo itálico-germânico; um plano ético-moral, que identifica caboclos e indígenas como desordeiros, agressivos, violentos, sexualmente promíscuos, bebedores e desprovidos de habilidades necessárias à realização de atividade de responsabilidade e gestão.

As representações míticas da obra de civilização conduzida pelos migrantes e das adversidades do processo de domesticação da natureza encontram eco no patrimônio de canções populares do Oeste de Santa Catarina. A título de exemplo, transcrevo a canção “Recordade dei nostri italiani”, segundo a ortografia indicada pelo grupo de canto popular de Palma Sola.

RECORDADE DEI NOSTRI ITALIANI

La de più de cento animazione
 que Italiani qua i zè arriai,
 ze rivati de bastimento,
 i ghà sofresto pedo que animai.
 I ghà trovato puro mato,
 senza querte i dormiva in terra.
 I ghà luta, tanto, tanto
 quase como esser ne la guerra.
 Bisonha recordarse dei nostri bisnonni,
 que gracia a lori coi noi semo qua.
 De mana taieva le piante
 per piantare formento e milho,
 pelo zera, per el so sustento,
 pena arivati qua en testo paise
 e ghà piantà tanti vinhai.
 I ghà impienesto le bote de vin.

lera Italia que se fea veder
 la so força e tuto al Brasil.
 Bisonha recordarse...
 La domenica andeva la messa
 fioi e fiole e su genitori,
 i ghaveva tanta fede a Dio
 anca al pupà e anca tutti noi.
 Se tutta la gente del monso
 fiussi star come i nostri bisnonni,
 desso el mondo seria bem nantero
 senza guerra e meno pobreta.
 Bisonha recordarse...
 Varde adesso mi cari fratelli:
 que cità e que belle colonie,
 tante strate e que grande industrie,
 que ghà fato per noi ver piu sorte.
 Noi adesso gavemo de tutto.
 Ascolte cossa que mi ve digo:
 recordarve dei nostri italiani,
 que adesso é l'indai paradiso.
 Bisonha recordarse²³³...

É emblemática também a estátua “o Desbravador”, construída em homenagem aos pioneiros, em ocasião do 50º aniversário da cidade de Chapecó, o centro mais importante do Oeste catarinense.

²³³ Devido à minha inexperiência com essa língua – reconduzível ao “talian” – e devido às dificuldades de ter acesso a instrumentos que me auxiliassem na tradução, limitei-me a transcrever o original.



Fotografia 14 – Estátua “o Desbravador” (município de Chapecó).

Do lado oposto às narrativas da colonização, se situam as narrativas dos “brasileiros”, que representam “o tempo de antes” como o paraíso perdido, onde se praticava uma agricultura de subsistência e caracterizado por abundância, terra à vontade e autonomia de movimento (RENK, 2006). Como consequência de sua expulsão, uma parte dos caboclos foi se retirando para terras acidentadas, não concorridas; outros emigraram para o Paraná e outros ainda começaram a se dedicar ao trabalho assalariado, como peões ou diaristas, na indústria madeireira, na extração de erva-mate ou nas colônias (WERLANG, 2006). Aliás, os caboclos passaram a ser considerados a mão-de-obra mais adequada para tarefas desqualificadas e funcionais ao processo de colonização: medição de lotes, roçadas para implantação da lavoura, derrubada da mata, abertura de estradas, trabalho de diarista nas serrarias, etc. Desta forma, a associação entre o grupo dos “brasileiros” e as ocupações consideradas inferiores se cristalizou em supostas qualidades naturais, segundo mecanismos aleatórios e ideológicos, mas funcionais para manter as relações sociais hierárquicas (OLIVEIRA, 2001).

Os fluxos migratórios do Rio Grande do Sul para Santa Catarina prosseguiram de forma constante e significativa até os anos sessenta. A partir da década de setenta, porém, o Oeste do estado, em vez de atrair

famílias de agricultores, passou a estimular a emigração. Também se firmaram novas metas para os fluxos migratórios gaúchos, para o Norte e o Centro-Oeste.

6.3 A EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA DAS MILITANTES DO MMC/SC

Quase todas as minhas interlocutoras vivenciaram direta e indiretamente diversas experiências migratórias. De fato, fazem parte da quarta ou quinta geração²³⁴ de migrantes provenientes da Europa – especialmente da Itália, e em medida menor, da Alemanha e da Polônia. A maioria delas emigrou do estado do Rio Grande do Sul para Santa Catarina ou faz parte da primeira geração nascida no novo contexto²³⁵. Às minhas perguntas acerca das memórias mantidas pela família sobre a viagem migratória realizada pelas suas antepassadas, as entrevistadas respondiam, frequentemente, lamentando a escassa predisposição dos pais para dialogar com as filhas e a tendência delas mesmas de não fazer perguntas sobre estes assuntos. Dois elementos, porém, eram frequentemente evidenciados. Antes de tudo, os eventos mais dramáticos da travessia oceânica:

A mãe sempre contava que vieram de lá e sofreram
muito porque o barco ia conforme o vento que

²³⁴ Amália, a mais idosa entre minhas anfitriãs, faz parte da terceira geração.

²³⁵ Entre as mulheres que entrevistei, Rosa é exceção a esta afirmação, pois sua família sempre viveu no município de Chapecó. Também existem algumas experiências peculiares: Amália, mesmo originária do Rio Grande do Sul por parte de pai, nasceu no atual município de Joaçaba; sua filha Lourdes é a primeira da família a ter nascido em Anchieta; Ângela Roman faz parte da terceira geração; Ângela de Deus, descendente por parte da avó materna de migrantes do Rio Grande do Sul, se mudou do Paraná para o Oeste catarinense; Catiane, depois da escola, se mudou primeiro para Florianópolis e depois para Porto Alegre para estudar; Zenaide também parte de uma segunda geração de migrantes do Rio Grande do Sul, depois do casamento se mudou várias vezes até voltar à sua cidade natal, Anchieta.

levava para frente e para trás. Duraram seis mês para vir para o Brasil [...]. O nonno (o vô) contava uma história comovente, emocionante: dizia que ela (uma criança) morreu no barco e – deve ser muito triste ter um filho morto ali – não tinham o que fazer e eles achavam que já iam passar o rio (o mar), porque não sabiam a distância que tinha, e daí enrolaram e enrolaram num lençol que eles tinham lá. Mas veio um dia que começou a cheirar e daí as outras pessoas que estavam no barco pediram que é que tava acontecendo e daí foram entrevistar de onde que era esse cheiro: era essa criança morta. Aí desenrolaram e jogaram tudo na água, no rio, no mar eu acho. E o que é que você pode fazer? Deixar fazer, porque não sabia a distância que tinha do outro lado (da entrevista de Adiles).

Em segundo lugar, as emoções ambivalentes que tinham acompanhado o abandono do contexto originário e a chegada no Brasil. Os primeiros tempos no país de imigração, de fato, eram frequentemente caracterizados por sofrimento, um duro trabalho de adaptação, especialmente pela desilusão das expectativas alimentadas pela propaganda da migração, que anunciava um novo mundo cheio de riquezas e terras disponíveis. Com o passar do tempo, porém, prevaleciam geralmente os sentimentos de sucesso ligados à ascensão social vivenciada graças à migração em contraste com a pobreza vivida na Itália ou na Alemanha.

Sempre diziam: mas nunca mais iam voltar pra Itália! Era muito sofrido, Deus o livre! Acho que eles ergueram os braços de chegar no Brasil, sem saber o porquê que chegaram, mas daí, de um certo tempo, eles viram que era bom de morar no Brasil, porque cada ano que passava eles acharam sempre melhor: terras novas, terras boas (da entrevista de Adiles).

Também a viagem migratória do Rio Grande do Sul era narrada pelas minhas interlocutoras com tons épicos que marcavam as

dificuldades, especialmente quando a tinham vivenciado em primeira pessoa e ainda crianças. Normalmente, antes da mudança da família toda, o pai efetuava uma primeira visita ao novo município, com o objetivo de comprar a terra. Neste sentido, era fundamental o trabalho de propaganda desenvolvido previamente pelas colonizadoras, que propunham a aquisição de lotes em preços acessíveis. As migrações do Rio Grande do Sul eram, de fato, motivadas pelo empobrecimento decorrente do esgotamento do solo e da proliferação de micro propriedades cada vez menores, que não garantiam condições de vida para as famílias camponesas (WERLANG, 2006). A mobilidade, portanto, representava uma estratégia de reprodução social camponesa e de busca de alternativas (PAULILO, 2006).

A mudança demorava geralmente vários dias e seu êxito dependia da ativação de redes de solidariedade entre parentes ou pessoas oriundas da mesma região. Minhas interlocutoras descreviam com frequência os primeiros tempos em Santa Catarina como um período repleto de desconfortos e obstáculos (a preparação do terreno para a sementeira e a primeira colheita demoravam diversos meses; até que a construção da casa não tivesse completada, a família morava em um galpão; faltavam estruturas escolares, serviços médicos, vias de comunicação, redes comerciais e, frequentemente, era complicado ter acesso a alguns gêneros alimentares), mas também entusiasmante, pelo clima de ajuda recíproca que se vivia entre colonos e pela possibilidade de dar início a uma nova organização comunitária.

Alguns autores (SEYFERTH, 1994; FRANZINA, 2008) sublinham a profunda adesão por parte dos migrantes de origem italiana e alemã aos caracteres da cultura gaúcha. Esta adesão contribuiu para gerar novas identidades ítalo e teuto-gaúchas, reforçadas nos contextos catarinenses de migração, através das festas tradicionais, as práticas de agricultura e as iniciativas dos Centros de Cultura Gaúcha (CTG).

Apesar da amargura expressada pelas minhas interlocutoras por não terem aprofundado a história da migração e das compreensíveis incertezas na lembrança das regiões europeias de procedência, na realidade, muitas delas alimentaram os múltiplos pertencimentos culturais e alimentaram contatos significativos com a família expandida. Algumas entrevistadas, por exemplo, fizeram referência ao hábito de organizar reuniões anuais entre pessoas com o mesmo sobrenome e residentes em várias regiões do Brasil; ao esforço de algum parente de

reconstruir a árvore genealógica e a história da migração, produzindo documentos e até publicações; ao desejo ou à oportunidade delas ou de algum familiar de voltar ao país europeu de origem e à tentativa, geralmente não bem sucedida, de retomar os contatos com os ramos da família que ali ficaram.

Entre os elementos da cultura europeia que foram mais preservados, destaca-se por importância a língua italiana e alemã que, para oito entrevistadas, constitui a língua materna²³⁶. Para estas mulheres, a aprendizagem do português se realizou, não sem criticidades, com a escolarização e à luz de um modelo educacional que não valorizava o patrimônio linguístico das alunas, exigindo a mera substituição da língua usada na família com a língua nacional. Altenhofen (2004) destaca que a proibição de usar o italiano e o alemão na aula representa ainda hoje uma prática didática comum, expressão de uma visão política que historicamente alternou momentos de indiferença e a imposição de intervenções prescritivas. Referente a isso, algumas entrevistadas lembraram também das medidas repressivas que caracterizaram particularmente o regime do Estado Novo de Vargas e a Segunda Guerra Mundial.

Nesse período, de fato, a legislação nacionalista tinha proibido o uso das línguas e dialetos estrangeiros, banido as escolas e os institutos de ensino étnico, e imposto a “brasileirização” dos jornais, das sociedades esportivas, das associações recreativas e de mútua-ajuda, etc, influndo de forma negativa sobre os equilíbrios tradicionais das antigas áreas de presença italiana e germânica (FRANZINA, 2008). Além disso, tinha-se difundido um ar de desconfiança em relação às comunidades migrantes, acusadas de espionagem, adesão ao fascismo e separatismo. Em um primeiro momento, a campanha de assimilação forçada promovida pelo Estado Novo:

Teve como resultado um endurecimento das fronteiras étnicas: os membros do grupo se voltaram para dentro da comunidade e, ao mesmo tempo, foram postos à margem da cidadania, classificados como “alienígenas” por categorias

²³⁶ Para quatro delas, o italiano, para outras quatro, o alemão.

negativas e estigmatizantes. A curto prazo, portanto, não acelerou o processo de assimilação pretendido pelo Estado Novo. Mas a campanha obteve um efeito significativo de longo prazo ao eliminar canais formais de atualização étnica como as associações culturais e folclóricas, as “escolas alemãs”²³⁷ e as publicações em língua alemã (SEYFERTH, 1994, p.22).

Nas palavras de uma parte das minhas interlocutoras, os medos associados a esse clima persecutório e às possíveis repercussões sobre o sucesso escolar das próprias filhas, o desejo de emancipação e de integração (CIMA; FINCO 2014) estavam na origem da recusa dos pais – que praticavam normalmente a língua europeia – de ensiná-la a elas. Em alguns casos, as mulheres que entrevistei aprenderam mesmo assim o italiano ou o alemão, graças à convivência com seus vizinhos ou depois do casamento, para se adaptarem aos costumes da família dos maridos. De toda forma, muitas mencionaram sua insistência nas tentativas de praticar um idioma pelo qual tinham atração e ao qual eram ligadas por experiências fortemente afetivas.

Meu pai e minha mãe falavam tudo italiano, só que naquela época eles não queriam que a gente falasse italiano, porque na escola eles obrigavam, a gente tinha que aprender o português e não deixavam a gente falar italiano [...]. O meu avô e a minha avó eles falavam tudo em italiano, meus tios, eles falavam comigo italiano, só que eu respondia português. Eu aprendi de tanto que eu escutava, eu sempre escutava toda hora eles falando italiano, mas eles não me autorizavam a falar em italiano [...]. Eu tinha uma prima, ela vinha lá em casa, ela falava tudo em italiano comigo e eu chorava, ficava brava e falava pra mãe: “porque que eu não posso falar italiano?” [...]. Então eu fico triste porque eu gostava de saber mais, falar italiano e eles não

²³⁷ Estas considerações podem ser estendidas ao caso italiano.

deixavam. Eu entendo tudo mas não sei falar (da entrevista de Ivanete).

Com a exceção de alguns esforços esporádicos e algumas palavras específicas, contudo, nenhuma das minhas interlocutoras ensinou o italiano ou o alemão ao seus filhos. Esta escolha deve-se, em boa medida, a uma significativa superação da tendência aos casamentos endógamos e à miscigenação das comunidades rurais, que tornaram mais complexa a manutenção dos traços culturais associados à herança europeia. Durante a entrevista, no entanto, muitas delas manifestaram certo arrependimento em relação a isso, aludindo ao desinteresse de seus filhos e à sua própria falta de compreensão da importância do bilinguismo. Em um nível mais geral, Altenhofen (2004) esclarece que, até hoje e apesar dos importantes passos à frente no reconhecimento da diversidade cultural no Brasil, as políticas linguísticas para com as comunidades migrantes constituem uma questão não resolvida. De fato, mesmo sendo muito representativas em amplas áreas do Sul do Brasil, essas comunidades não são incluídas na legislação em vigor sobre os direitos linguísticos das minorias. Adiciono a estas reflexões que, durante minha passagem pelos municípios onde realizei a pesquisa de campo, tomei conhecimento de diversos cursos de italiano e alemão, organizados especialmente nos espaços extraescolares. Tratava-se, porém, de cursos de italiano e alemão *standard*, enquanto que estavam totalmente ausentes os cursos sobre as variantes destas línguas faladas no Brasil: o *Riograndenser hunsrückisch*, um dialeto originário do Sudoeste da Alemanha, profundamente influenciado pelos outros idiomas com que entrou em contato no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina (Ibidem); e o talián, a koiné vêneta (ou, melhor dizendo, vicentino-feltrina), em que há também rastros de diversas falas provinciais de Mântua, Cremona, do Trentino, etc (FRANZINA, 2008).

Além do idioma, minhas interlocutoras citaram outros aspectos como relevantes do ponto de vista da autoidentificação cultural: a comida tradicional (macarrão, “tortei”, polenta, “fortaia”, queijo, salame, “radicci”, vinho, fruta em compota para os descendentes de italianos; pão de milho e “cuca” para os descendentes de alemães); as festas (o “filó”, isto é, reuniões noturnas entre vizinhos; o “ciareto” ou “baile do lampião”); algumas orientações de valores (rigidez na educação dos filhos e seriedade no respeito aos compromissos por parte dos descendentes de alemães; disponibilidade em se envolver em trabalhos comunitários, espírito de sacrifício, parcimônia, tendência a se organizar para enfrentar

os imprevistos, no caso dos descendentes de italianos).

É interessante notar que, conversando comigo sobre os elementos da cultura italiana repassados pelas suas famílias, minhas interlocutoras não pareciam ser conscientes das inevitáveis transformações acontecidas desde então. Se, de fato, a manutenção das características culturais – que se tornou possível graças à longa persistência das assim chamadas colônias étnicas fechadas e à sua profunda homogeneidade referente às regiões de proveniência (Ibidem) – alimentou e reforçou os vínculos entre a comunidade migrante fora do contexto de origem, gerando reconhecimento recíproco; ao mesmo tempo, esses elementos reificaram a cultura, tornando-a uma dimensão fora do tempo e imutável. O associacionismo étnico também teve um papel importante nesta dupla direção. Tanto que em todos os municípios que visitei existem associações de italianos e alemães que organizam eventos, festas e programas de rádio em suas línguas de origem. Em particular em Palma Sola, no período da minha pesquisa de campo, existia um grupo de canto tradicional italiano promotor de um importante festival: “Festitalia”, conectado com a associação internacional “Trevisani nel Mondo” e com o município de Roncade (província de Treviso). A respeito disso, Franzina (Ibidem) documenta as atividades de recuperação das “raízes italianas” que, a partir sobretudo das décadas de setenta e oitenta, foram incentivadas por centros de cultura e associações localizadas na Itália. Nestas iniciativas, o culto genérico à “identidade italiana” se combinava com um mais explícito apelo regionalista.

A propósito das relações interétnicas, minhas interlocutoras destacaram a diferença de hábitos entre pessoas de origem alemã e pessoas de origem italiana, a existência de estereótipos recíprocos e – especialmente quando, logo depois da migração, viveram em comunidades onde seu grupo era minoritário – as mútuas dificuldades de compreensão linguística. As diferenças mais significativas, contudo, eram evidenciadas com relação aos caboclos²³⁸. As mulheres entrevistadas levaram à tona os conteúdos desvalorizadores atizados a respeito deles no contexto da pesquisa e que os identificam como “pretos”, mas também vadios, ladrões, briguentos, odres, irresponsáveis. Em particular, as mulheres caboclas são vítimas de uma dupla

²³⁸ Como já escrevi, é bastante rara a presença de indígenas nos municípios onde desenvolvi o trabalho de campo.

discriminação e de preconceitos que, no geral, envolvem os âmbitos da moral e da sexualidade. Minhas interlocutoras se referiram, além disso, à integração subordinada dos caboclos no mercado do trabalho; à educação racista recebida pelos seus pais e centrada na proibição da exogamia; à introjeção por parte dos caboclos das hetero-desvalorizações e à existência também por parte deles de estereótipos contra os outros grupos.

A maioria das mulheres que participou da pesquisa pensa que, atualmente, comparando aos inícios da colonização, registra-se uma redução significativa do racismo contra os caboclos – graças também à introdução de medidas legislativas para combatê-lo. Outras, ao contrário, defendem que se trata de uma mudança apenas aparente, que o racismo continua muito forte, mas se apresenta em formas mais camufladas. Este ponto de vista é compartilhado especialmente pelas mulheres que residem em comunidades habitadas prevalentemente por famílias caboclas e que, portanto, vivenciam o preconceito em primeira pessoa:

Com essas coisas de raça, acho que não se evoluiu muito. Eu acho que é mascarada, entende? Uma coisa é, tipo, os italianos dizerem que é serviço de negro se é mal feito. Outra coisa é um jovem da minha idade desmerecer, só que não de forma direita [...]. Aqui no Lajeado mesmo, nós tínhamos até a 4ª série [...], daí quando a gente começou a estudar em São Vendelino, eu lembro que [...] o mesmo jeito que os pais deles se referiam a nós, as crianças também se referiam, que éramos a “bugrada do Lajeado”, indiferente de quem éramos [...]. O pior não é tu falar, o pior é tu olhar com desprezo. E daí [... as crianças caboclas] se sentiam pior, rebaixadas ali no colégio. Tanto que daí depois [...] eles resolviam brigando com as outras crianças, daí juntava: além de ser sujo, bugre, era briguento [...]. Então sempre era culpa dos caboclos, porque na verdade eram eles que começavam a agressão física, mas não eram eles que começavam a agressão em si, porque a partir do momento que tu esnoba alguém, tu está agredindo ele e isso não é visto, só era vista a agressão física (da entrevista de Ângela Roman).

No próximo subcapítulo, deter-me-ei com maior profundidade no tema da complexidade cultural no MMC/SC.

6.4 A COMPLEXIDADE CULTURAL NO MMC/SC

Ao longo da minha pesquisa, observei que, muitas vezes, as militantes do MMC/SC se referiam às pioneiras como antecedentes e fontes de inspiração para sua luta, destacando que a determinação, o engajamento comunitário e o espírito de sacrifício que tinham caracterizado a história dessas mulheres constituem elementos imprescindíveis na vida de um movimento social. Estas narrativas não são exclusivas do MMC/SC: as ouvi também no MST – outro importante movimento surgido na região Sul e atualmente articulado em quase todos os estados do Brasil²³⁹. A propósito disso, cito um trecho de uma entrevista com Stedile, co-fundador, dirigente e voz intelectualmente influente do MST:

Sou descendente de imigrantes italianos, pelos avôs dos dois lados. Eles migraram, como pobres camponeses, para Antônio Prado, no Rio Grande do Sul. Criei-me nesse ambiente e duas coisas influíram na minha formação pessoal: o espírito de trabalho, isto é, de que tudo na vida se ganha trabalhando, e a presença da Igreja Católica (STEDILE, 1997, p.69).

No MMC/SC, a ligação com a experiência das antepassadas se insere em uma referência mais ampla e constante às mães, às mulheres que, mesmo não tendo participado diretamente das vicissitudes do movimento, semeando, o fizeram brotar. No capítulo 5 tentei mostrar que o resgate e a valorização dos saberes e das práticas das mães se traduz em uma ressignificação política deles, que desarticula a hierarquia

²³⁹ Remeto ao subcapítulo 3.5.2 para um breve panorama sobre o MST.

dicotômica do pensamento moderno ocidental. Contudo, na prática genealógica do movimento não faltam opacidades e contradições, particularmente quanto à relação entre migrantes de origem europeia e populações locais. De fato, valorizando a coragem, a vocação para o trabalho, a audácia das antepassadas como antecedentes da própria luta, o movimento, por muitos aspectos, reitera a retórica do pioneirismo, que reconhece essas características como “qualidades étnicas” das pessoas de “origem” (europeia) enquanto as nega aos indígenas e aos mestiços. A ênfase discursiva sobre tais atributos em relação ao nascimento e à gestão do movimento contribui para que a comparação étnica se desdobre também a respeito do movimento nacional, apresentando as militantes e as lideranças do Sul como mais aptas para guiar o movimento e mais responsáveis²⁴⁰, e considerando a alteridade exclusivamente em termos de *falta* (CIMA, 2009) de protagonismo, dinamicidade, desenvolvimento, progresso, bem-estar, etc.

Na viagem em direção a Chapecó, Lucimar me contou também que a coordenação nacional, teoricamente composta por duas coordenadoras de cada estado, na verdade, está quase totalmente nas mãos dos estados do Sul e, em particular, das lideranças do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Explicou-me que isso se deve ao fato de que as mulheres do Sul são mais espertas e se comprometem mais. A título de exemplo, referiu-me detalhadamente um episódio durante o qual tinha se chocado com o jeito de uma baiana, com quem deveria organizar uma banca de material informativo do movimento. Descreveu a mulher como atrasada e lenta, e insistiu sobre o fato de que, depois do almoço, em vez que trabalhar por ter passado a manhã em à toa, retirou-se para descansar (trecho extraído do meu diário de campo de 24 de novembro de 2012).

²⁴⁰ Já sublinhei o papel predominante das lideranças da região Sul na coordenação nacional do MMC.

Em termos gerais, um primeiro dado que captei ao longo da pesquisa, a propósito da complexidade cultural no MMC/SC, é relativo à escassa problematização das assimetrias de poder, historicamente construídas, dentro das quais se realiza o encontro entre mulheres “de origem”, mulheres caboclas e mulheres indígenas no movimento. Por exemplo, quando eu perguntava sobre quem morava no território do município antes da chegada das famílias gaúchas, minhas interlocutoras respondiam geralmente falando de “terras inabitadas” e reafirmando a negação da relação entre descendentes de migrantes europeus e populações nativas, destacada por Brunello (1998). Além disso, não mencionavam – senão em termos ambíguos – os conflitos pela terra associados à constituição da pequena agricultura no Oeste catarinense:

Não sei de quem que eram aquelas terras, de quem que eles compraram, era tudo gente da nossa gente [...]. Tinha algum caboclo lá que fazia até os cestos, mas tinha muito pouco. Já na época tinham morrido, eu não sei da onde eram, moravam nos ranchinhos, na beira da estrada ou [na terra de] alguém que dava serviço. Eles faziam cesto de taquara. Aí muitos que nem fosse eu aqui, queriam vir aqui, fazer um ranchinho. Hoje não dou minha terra para fazer um cantinho, para fazer um ranchinho, porque eu sei como que é a lei, depois eu vou me incomodar para tirar aquela criatura de lá. Antigamente não, tu dava um cantinho: “tu pode fazer um ranchinho ali”. [... Depois] simplesmente você dizia: “oh, eu vou precisar da casa”, eles pegavam e iam embora [...]. Eles se achavam outro lugar. Bem que ele enjoou, vai embora. Ele não dizia assim: “eu fico porque eu tenho direito”. Se ele morou lá também trinta anos, ele não sabia de direito (da entrevista de Adiles).

Também em relação à existência no movimento de desigualdades baseadas na identificação étnico-cultural, as militantes assumiam posições vagas ou reticentes e apresentavam o racismo como uma dimensão alheia à sua experiência de vida, mesmo condenando-o em

termos abstratos e genéricos. As poucas exceções nesta direção encontrei nas palavras de algumas mulheres que se definem como caboclas ou “brasileiras”. Rosa, por exemplo – depois de ter se detido nos episódios de discriminação que vivenciou durante sua candidatura com o PT e durante seu compromisso ulterior na câmara municipal – acenou à reprodução, no interior do movimento, de preconceitos e estereótipos que caracterizam as relações entre descendentes de migrantes e mestiços. Especificamente, referiu-se aos prejuízos que ela tem que enfrentar devido à suas atividades de monitora na área das plantas medicinais²⁴¹, que a conduzem a trabalhar no estado de Santa Catarina todo, em comunidades ou municípios sempre novos e com pessoas que não a conhecem:

Mesmo até os próprios do nosso partido [...] quando fui para ir candidata [...], me discriminavam como mulher e como uma agricultora [...]. Para os outros partidos então! [...] Eles falavam sempre isso: “não teve estudo, é uma cabocla e é da roça, vai saber o que? Não vai fazer cem votos” [...]. O dia internacional da mulher, nós fazíamos na câmara uma homenagem para as mulheres lutadoras [...]. Eu também tava coordenando esse trabalho na câmara, a gente tinha que ir para disputa de quem fazia o discurso naquele dia. Aí os homens concordaram com muita negociação, abriram [para as mulheres...]. As mulheres que estavam lá, tinham umas que eram do mesmo partido, mas tinha as outras também. Parecia que menos que tinha que fazer o discurso era eu: “porque você é cabocla, negra, mulher, da roça ainda!” [...] Às vezes a gente vai [fazer formação em] uma área que tem muitas alemoas, outros lugares muitas italianas: “mas essa nega, caboclinha aí?”. Ultimamente elas me conhecem tanto assim que elas brincam, elas chamam “essa neguinha”. “Essa neguinha aí, é fogo na bota”, elas dizem. Mas que a gente sabe que no início foi preciso a gente provar que a gente é cabocla, mas

²⁴¹ Ver subcapítulo 5.2.

que tem responsabilidade e que entende essa história da nossa caminhada e da nossa vida (da entrevista de Rosa).

Um reconhecimento análogo das desigualdades centradas no eixo étnico-cultural por parte de mulheres “de origem” pareceu ser mais difícil. Esta constatação confirma as conclusões de Corossacz (2012), que sublinha como os pontos de vista sobre o racismo no geral não se expressam a respeito daqueles que não o sofrem, mas sempre a partir das vítimas identificadas como “negros”, de acordo com um mecanismo que frequentemente contribuiu para reproduzir a posição dos subordinados como uma posição de passividade. Pelo contrário, a “brancura” – tanto referente àqueles que se identificam e são identificados como brancos, quanto no interior das ciências sociais – se apresenta como uma condição neutra, normal, invisível, que não é preciso interrogar (Ibidem).

Algumas entrevistadas destacaram que a participação no movimento as motivou a abandonar a autoidentificação enquanto “italianas” ou “alemãs” e a se nomearem como “brasileiras”. Todavia, o modelo binário que, através da construção da diferença étnica, contrapõe “pessoas de origem” e caboclas, resultava transparente para a maioria delas. A única que chamou a atenção para este modelo binário foi Ângela de Deus, que contou ter tomado consciência destas representações opositivas depois de sua mudança do Paraná para Dionísio Cerqueira:

As pessoas às vezes querem saber muitos detalhes, que a gente às vezes não se detém, não sei se tu me entende? Por exemplo assim, da minha origem. As primeiras perguntas quando eu cheguei aqui: “de que origem você é? Ah, seu pai é caboclo? Tu é morena!”. Essas coisas assim, me incomodaram [...]. Então acho que essa mudança de espaço contribuiu para eu me sentir de uma forma um pouco discriminada, não aceita [...]. A gente nota nas falas, nas maneiras que as pessoas às vezes se dirigem a tal família [...] pela sua origem [...]: “ele é alemão, ele é italiano, é um negro”, então isso para mim é uma forma de preconceito. Como se

isso justificasse o comportamento da pessoa pelo fato de ele ser da origem. Isso me afeta muito, não sei se porque, para mim não é natural (da entrevista de Ângela de Deus).

Minhas perguntas acerca da existência de um trabalho de mediação das diferenças no MMC/SC frequentemente surpreendiam minhas interlocutoras. Ao responder, elas, por um lado, sustentavam que o movimento favorece o respeito entre suas militantes, incentivando as trocas entre culturas diferentes; por outro, insistiam na categoria unitária de “mulher camponesa” enquanto capaz de incluir diversos eixos de opressão – de classe, gênero e etnia –, e esclareciam que o movimento promove a participação de *todas* as mulheres de acordo com o princípio da igualdade. Desbruchar-me-ei brevemente nos limites destas posições complementares.

O conceito de cultura/culturas é muitas vezes invocado nos contextos políticos e educativos, com a intenção declarada de promover os direitos das minorias e a tolerância entre pessoas e grupos diferentes. Contudo, nos últimos anos, essa noção foi alvo de críticas áspers justamente no interior da antropologia – isto é, o campo disciplinar que mais que qualquer outro a tornou uma chave de leitura fundamental para compreender a diversidade humana e a complexidade dos modos de viver (INGOLD, 1993). A proposta de Abu-Lughod (1991) de escrever “contra a cultura” constitui o exemplo provavelmente mais radical e célebre nesta direção. A autora argumenta que a ideia de “cultura” é um instrumento fundamental na construção da alteridade: de fato, na sua tentativa de entender e explicar as diferenças entre grupos humanos, ela as produz, as mantém, e lhes confere um caráter de autoevidência. Desta forma, justifica separações e desigualdades, funcionando de maneira muito parecida ao mais antigo conceito de raça (Ibidem). Reforçando os limites entre um “nós” e os “outros” a ideia de cultura tende também a ocultar as diferenças, as contradições e os conflitos internos (Ibidem).

As reflexões de Ingold (1993) introduzem outros elementos de problematização. O autor desmascara o discurso ocidental que reside por trás da noção de cultura, a partir de algumas considerações sobre o caráter vago de suas diversas definições. Esta noção, de fato, atua como um dispositivo de distanciamento que distingue radicalmente um “nós” de racionais observadores ocidentais dos “outros que vivem em uma

cultura”. Estes últimos geralmente são representados como pessoas condenadas a uma monótona vida tradicional, aprisionadas no passado, em suas superstições e hábitos rotineiros. Pelo contrário, o fato de serem ocidentais não significa serem portadores de uma tradição particular, mas constituir o exato oposto da tradição, expressar a “modernidade”. Portanto, a distinção entre observadores e observados implica uma hierarquia que penaliza os segundos, embora eles sejam considerados positivamente como os guardiões de uma tradição específica (Ibidem). De acordo com o autor, a criticidade fundamental do conceito de cultura reside na sua tendência em fragmentar a continuidade da experiência do ser-no-mundo, insistindo sobre os limites e justificando as separações entre grupos humanos (Ibidem).

Tanto Abu-Lughod quanto Ingold, então, julgam a “cultura” como uma noção que dificulta a compreensão recíproca e as próprias relações entre pessoas; e propõem que nos livremos dela. Todavia, feita a exceção dessas posições radicais, os esforços mais consistentes da antropologia se concentraram na reformulação do conceito de cultura, a partir da desconstrução de uma visão essencialista, que a entende:

As the collective heritage of a group, that is, as a catalog of ideas and practices that shape both the collective and the individual lives and thoughts of all members. Culture thus appears as a mold that shapes lives or, to put it somewhat polemically, as a giant photocopy machine that keeps turning out identical copies²⁴² (BAUMANN, 1999, p.25).

Nesta ótica, a cultura é algo que se possui, que forja os sujeitos e os torna passivos e conformistas executores dela, em vez de algo que

²⁴² Como a herança coletiva de um grupo, ou seja, como um catálogo de ideias e práticas que formam a vida coletiva e individual e os pensamentos de todos os membros. A cultura parece então como um molde que forma as vidas, ou, para colocar isso de uma forma mais polêmica, como uma fotocopiadora gigante que se mantém produzindo cópias idênticas (tradução minha).

constantemente se refaz. Assim, é negado o papel dos atores sociais enquanto produtores ativos e críticos de cultura; e são legitimadas – com base na necessidade de salvaguardar as especificidades culturais – pretensões de separação e novas formas de racismo diferenciador, centradas na recusa do contato (MURACA, 2010).

Entre os autores que propuseram uma revisitação da ideia de cultura em chave processual, se situa Hannerz (2001). Ele, retomando o pensamento de Redfield, convida a pensar o âmbito cultural – então tudo o que não é herdado geneticamente, mas adquirido – distinguindo três dimensões: o que caracteriza o indivíduo, o que é próprio de distintas coletividades permanentes (culturas), o que é universal e acomuna todos os seres humanos (cultura). Através da compreensão dessas diversas e articuladas perspectivas, é possível alcançar a compreensão de um mundo contínuo, refutando-se a ideia de diferenças culturais incomensuráveis, a atemporalidade e a absoluta coerência interna das culturas (Ibidem).

Essas reflexões teóricas ajudam a problematizar os percursos educativos centrados na exibição da diversidade e na fascinação por “outras culturas”. Trata-se de percursos que, muito frequentemente, acentuam as distâncias em vez de favorecer o encontro, pois contribuem para reforçar visões estereotipadas e exóticas da Outra e não permitem lhe reconhecer a mesma complexidade, criatividade e liberdade que se reconhece a si mesma (MURACA, 2010). A propósito disso, algumas lideranças do MMC/SC, que desenvolveram atividades formativas específicas para mulheres indígenas ou afrodescendentes, expressaram sua insatisfação por uma abordagem educativa que se dirige seletivamente a grupos étnicos distintos, assumindo que a formadora tem que compartilhar a mesma pertença cultural de suas interlocutoras. As interpretações culturalistas das necessidades educativas, de fato, resultam muitas vezes enganadoras: nelas, a voz da Outra dificilmente chega a ser escutada, sendo mais uma vez aprisionada em um olhar superficial e em um saber pré-constituído (CIMA, 2009):

Non si incontra l'Altro, ma quanto di noi in lui si vuole confermare. Non si fa altro che *coprire* quanto l'Altro dice, con costruzioni già possedute *su* quella cultura, *su* quella *etnia*, come se “cultura” fosse qualcosa di uguale per tutti gli appartenenti a quel gruppo, mantenuta all'interno di un involucro

chiuso e statico, sempre medesima nonostante il tempo, lo spazio e le lingue per dirla e viverla siano continuamente in trasformazione²⁴³ (Ibidem, p.47; *itálico no texto*).

Por outro lado, parece problemática também a insistência dos sujeitos da pesquisa sobre a categoria de “mulher camponesa”. Como argumentei nos capítulos precedentes, a construção da identidade de “agricultora” antes e de “camponesa” depois foi de importância fundamental para as reivindicações do MMC/SC e para a obtenção de direitos. Neste sentido, ela corresponde a uma operação que, retomando a expressão de Spivak (1988), pode-se definir de “essencialismo estratégico”. A mobilização do essencialismo para fins políticos, contudo, segundo a própria Spivak (Ibidem), apresenta alguns riscos importantes, pois pode ocultar práticas autoritárias e formas de opressão. Em particular, a ativação discursiva da identidade de mulher camponesa, no MMC/SC, contribui para suscitar um sentido de *in-diferença* a respeito das desigualdades internas entre mulheres descendentes de europeus, mulheres caboclas e indígenas, e das assimetrias que atravessam suas relações – assimetrias construídas historicamente pelos conflitos pela terra que acompanharam a ocupação da região. Além disso, a *in-diferença* se articula com um “pensamento de falta”: isto é, um pensamento que cria a carência de tudo o que supostamente falta à Outra (por exemplo a cabocla ou a indígena), para deixar de ser Outra, e que suscita soluções para preencher o “de menos” da Outra e torná-la o mais possível “igual a” (nós) (CIMA, 2012a).

Minhas argumentações se fundamentam nos debates e nas rupturas que se verificaram dentro do feminismo a partir da década de setenta, quando feministas negras, chicanas, indígenas, asiáticas, afroamericanas

²⁴³ Não se encontra o Outro, mas o quanto de nós queremos confirmar nele. Não se faz outra coisa senão *cobrir* quanto o Outro diz, com construções já possuídas *sobre* aquela cultura, *sobre* aquela *etnia*, como se “cultura” fosse algo igual para todos os integrantes daquele grupo, mantida dentro de um invólucro fechado e estático, sempre igual, embora o tempo, o espaço e os idiomas para dizê-la e vivê-la sejam continuamente em transformação (tradução minha).

começaram a pôr em discussão a identificação do sujeito do feminismo com a mulher branca, heterossexual, de classe média. De fato, o intento de reunir todas as mulheres na luta comum contra o patriarcado, considerado como forma de dominação masculina universal e a-histórica, tinha escondido outros eixos de opressão como a raça e a classe, tornando invisíveis sujeitos racializados e colonizados (HOOKS, 1984). Hoje o desafio mais relevante dentro do feminismo gira em torno da construção de conexões políticas, a partir de experiências e parciais localizadas, e da consciência das desigualdades que marcam transversalmente os sujeitos (LUGONES, 2011). Contudo, esta nova consciência não teria sido possível sem a superação de uma concepção essencialista de irmandade entre mulheres, que não deixava ver as diferenças, e portanto, encobria a necessidade de criar alianças (Ibidem).

Ao longo da pesquisa, surgiu a hipótese de que a agroecologia ofereça algumas referências de pensamento em chave decolonial, capazes de orientar percursos político-pedagógicos de encontro com a Outra que se esquivem, por um lado, da produção de diferenças estereotipadas e exóticas, e por outro, da negação dos conflitos e da reprodução das desigualdades. No próximo subcapítulo, debruçar-me-ei sobre as modalidades com que – em consideração às reticências das minhas interlocutoras sobre o assunto das relações interétnicas, nas conversações informais e nas entrevistas narrativas, e coerentemente com as preocupações aplicativas e colaborativas desta etnografia – expus essa hipótese a um debate com os sujeitos da pesquisa, antes de desenvolvê-la na tese.

6.5 A PESQUISA COMO CO-CONSCIENTIZAÇÃO: A FUNÇÃO DOS GRUPOS FOCAIS DE DEVOLUÇÃO

Como explicitarei detalhadamente no capítulo 2, a abordagem colaborativa, especialmente no âmbito de etnografias que envolvem os movimentos sociais, implica a preocupação em consultar o ponto de vista dos sujeitos sobre as interpretações da pesquisadora, ao longo de todo o percurso da pesquisa e antes que o texto final seja concluído (LASSITER, 2005). Esta maneira de proceder resulta ainda mais oportuna em relação a interpretações que evidenciam elementos de criticidade. O debate que nasce entre a pesquisadora e suas interlocutoras não leva a uma síntese

comum (LAWLESS, 1991) – nem isso talvez seria desejável. Mas a discussão ressalta a pluralidade de vozes que está na origem da construção do conhecimento científico, seu caráter provisório e contextual.

Quando as participantes não têm tempo ou interesse para se ocuparem com a leitura dos textos produzidos pela pesquisadora, os grupos focais podem constituir uma ferramenta útil para encorajar a expressão das suas posições a respeito de elementos centrais emergidos na indagação (LASSITER, 2005). Nesta direção, quando já tinha concluído a fase intensiva do trabalho de campo, negocieei a realização de dois grupos focais com as minhas interlocutoras²⁴⁴. Os grupos focais foram essenciais para abrir um diálogo sobre o tema da complexidade cultural. Sobretudo, permitiram-me a discussão com os sujeitos da pesquisa sobre a hipótese segundo a qual a agroecologia pode promover o reconhecimento e a reformulação da relação negada entre pessoas “de origem”, caboclas e indígenas no MMC/SC e no contexto da pesquisa. Assim, aqueles que, nas minhas intenções, constituíam encontros de devolução *in itinere*, revelaram-se, ao mesmo tempo, momentos importantes de formação recíproca e ocasiões fundamentais para complexificar, aprofundar e iluminar os dados recolhidos anteriormente.

Dadas as reticências e as resistências que já mencionei, durante os grupos focais, a discussão foi mediada pelo instrumento do genograma, em virtude da sua utilidade para recuperar dimensões esquecidas, desconhecidas ou ignoradas (ROSENBAUM, 1997). No debate, privilegiamos as ligações entre as histórias familiares das participantes e o contexto regional, detendo-nos sobre temas como: as trajetórias migratórias, o assentamento nas novas terras em Santa Catarina, a relação com os habitantes precedentes, as práticas de agricultura herdadas das mães, as práticas de agricultura com que entraram em contato no novo

²⁴⁴ A maioria das mulheres que participaram dos grupos focais tinham me hospedado durante a fase intensiva de trabalho de campo, mas estavam presentes também vizinhas e amigas. Em particular, o primeiro grupo focal aconteceu em Guarujá do Sul em 18 de setembro de 2013 e envolveu dez mulheres provindo dos municípios de Guarujá do Sul, Dionísio Cerqueira e São José do Cedro; o segundo foi realizado em Anchieta no dia 20 de setembro e contou com a participação de sete mulheres de Anchieta e Palma Sola.

contexto, a ruptura introduzida pela Revolução Verde, suas consequências sobre a realidade atual do campo, as práticas e reflexões agroecológicas desenvolvidas no MMC/SC.

Diferentemente de como tinha acontecido anteriormente, a existência de populações locais no momento da chegada dos migrantes gaúchos foi explicitamente afirmada desde o início. Além disso, foram lembrados e denunciados episódios de violência, expulsões e assassinios de indígenas, especialmente caboclos:

A: não podemos esquecer também que quando eles (os migrantes) chegaram em Santa Catarina e no Paraná, tinham pessoas que moravam aqui [...]. Daí aonde que tinha um caboclo, um brasileiro, era discriminado. O que eu quero chegar a dizer é que eles vieram reproduzindo: eles vieram da Europa em procura de terra e daí eles também discriminaram aqui [...]. N: olha ali na Poçato, eu sei umas histórias cabeludas, terríveis, de pessoas que venderam as terras para os outros, mas eles se apossaram, invadiram e mataram os caboclos. Teve um tio meu que assistiu: o cara se ajoelhou com a família, impedindo que tirassem a terrinha deles, morreram todos! (Intervenções de Ângela de Deus e Nelsa Pagno no grupo focal realizado em Guarujá do Sul).

Durante a discussão, as participantes reafirmaram o que já tinham evidenciado nas entrevistas sobre a educação racista recebida dos seus pais e as restrições a respeito das escolhas matrimoniais e das atividades no tempo livre (OLIVEIRA, 2001), lembrando os sentimentos de medo vividos na infância e na adolescência em relação aos caboclos:

A: a gente tinha muito medo, eu tinha medo dos negros, mãe de Deus! I: porque os pais botavam medo, falavam que eles eram bandidos. A: que moravam no mato, eu me matava de medo [...]. I: tipo, quando eu tinha 17-18 anos, uma tarde de domingo, tinha um matinê na minha comunidade e eu dancei com um brasileiro, mas nem era negro,

era meio avermelhado. Minha irmã sabia que meu pai não gostava de negros e foi para casa antes de mim, para contar que tinha dançado com um brasileiro. Quando voltei, meu pai fez o maior escândalo, me xingou, me xingou, me xingou como se o caboclo fosse um bicho, de raiva que ele tinha dos caboclos (intervenções de Adiles e Ivanete no grupo focal realizado em Anchieta).

Para explicar estas atitudes racistas, que continuam existindo hoje, se bem que atenuadas, as participantes se referiram a um choque cultural e, em particular, ao embate entre diversas concepções do trabalho da terra que se verificou no momento da colonização.

A: o pessoal que vivia aqui, ele tinha outra maneira de pensar a produção: eles desmatavam, queimavam um pedacinho, plantavam e produziam num pequeno espaço para o consumo mesmo. R: eles usavam muito da natureza também. N: da caça também. D: eu sei que os caboclos plantavam as rocinhas, daí para eles comprar no comércio, eles trabalhavam de diarista, pião. A: ou trocavam. N: eles faziam muito fumo, vassouras, cestos e vendiam também [...]. A: e quando chegaram [os migrantes disseram]: “aqui vocês estão errado na forma de plantar, de produzir”. N: e eles (os caboclos) foram mão de obra barata (intervenções de Ângela de Deus, Delci e Nelsa no grupo focal realizado em Guarujá do Sul).

Ao delinear estas diferentes maneiras de viver e de produzir alimentos, minhas interlocutoras aludiram a visões estereotipadas, reconduzíveis ao modelo binário da diferença étnica. Este contrapõe os colonos – associados ao dinamismo, à modernidade e a uma “laboriosidade congênita» per appartenenza etnica”²⁴⁵ (FRANZINA, 2008, p.45) – e os caboclos, vistos como atrasados, passivos e, de alguma forma, derrotados

²⁴⁵ Laboriosidade congênita por pertencimento étnico (tradução minha).

pela marcha da história²⁴⁶. Cito em seguida algumas frases, extraídas dos dois grupos focais, que me parecem significativas a esse respeito: “eles (os caboclos) tinham uma cultura totalmente diferente de nós, porque nós que somos descendentes de Europeus somos aqueles de fazer, de desmanchar, de construir, de produzir, de acumular, eles não, eles não têm isso” (intervenção de Mirian no grupo focal realizado em Anchieta). “Eles não trabalhavam. O que é que eles faziam na época eram peneira de taquara, os cestos, cestinha tudo que é tipo, nunca vi um trabalhar na roça ou que tivesse terra. I: eles trabalhavam se eles queriam e eles só plantavam o que eles precisavam para sobreviver” (intervenção de Adiles e Ivanete no grupo focal realizado em Anchieta). “O pai da madrasta da Zenaide e da Mirian, ele é um dos primeiros aqui de Anchieta, ele podia ser um homem muito rico, ele vivia acomodado. Ele era uma pessoa humilde, não tinha ganância. Eles (os caboclos) viviam para eles, o dia que eles queriam trabalhar trabalhavam, o dia que eles queriam caçar eles viviam de caça” (intervenção de Onorabile no grupo focal realizado em Anchieta). “O: nem se envolviam para querer um pedacinho. A: não, não se mexiam, por isso morreram tudo. Z: morreram? I: foram matados!” (intervensões de Onorabile, Adiles, Zenaide e Ivanete no grupo focal realizado em Anchieta). “L: a cultura deles era o que? «Vamos plantar mandioca para nós ter o que comer» e o povo que veio da Europa já era mais ganancioso, queria era dinheiro” (intervenção de Lucimar no grupo focal realizado em Guarujá do Sul). “Os nossos antepassados eram gente que trabalhava, que não tinha medo do serviço, mas às vezes trabalhavam tipo escravos e eram mandados. E esses brasileiros que já estavam no Brasil eles não eram mandados, trabalhavam quando queriam, se queriam. L-Z: e faziam o que queriam” (intervensões de Lourdes Schein e Zenaide no grupo focal realizado em Anchieta).

As técnicas do grupo focal e do genograma permitiram, em boa medida, desviar as hesitações e os silêncios que eu tinha percebido antes. Portanto, a partir dos pontos de vista manifestos, foi possível interrogar o olhar através do qual se observa a Outra e se interage com ela (CIMA, 2009). Propus então uma comparação específica: entre as narrativas que sustentaram a colonização do Oeste catarinense e as que justificaram a Revolução Verde, sobre as quais o movimento – pelo seu engajamento nas práticas agroecológicas – já desenvolveu uma reflexão profunda. Em

²⁴⁶ É significativo o uso dos tempos verbais passados em relação aos caboclos por parte das participantes aos grupos focais.

particular, examinamos as dicotomias tradição/progresso, subsistência/lucro, subdesenvolvimento/desenvolvimento, atraso/inação, ativas em ambos os processos. Emergiu, então, que se, por um lado, a propaganda da Revolução Verde opunha a modernidade da qual era promotora às práticas de agricultura “tradicionais”, que teriam sido superadas junto com os camponeses que tivessem recusado de aderir ao progresso; por outro, a colonização tinha legitimado a marginalização das modalidades de produção de alimentos das populações locais – e as visões de trabalho da terra a elas subjacentes – porque consideradas “subdesenvolvidas” e ineficientes em relação ao vasto emprego de espaço e aos escassos rendimentos obtidos.

A comparação entre a colonização e a Revolução Verde – duas dimensões de um processo de “imposição da modernidade” – e a avaliação de seus efeitos em termos de expulsões da população do campo e exclusão dos saberes populares em favor de soluções verticais, ancoradas em uma perspectiva unilinear, motivaram às participantes das rodas de conversa para encontrar nelas mesmas algo que pudesse servir como ponte para as Outras (WIKAN, 2013).

De uma certa maneira você percebe que o domínio dos europeus com os de origem brasileira no passado e o domínio do capitalismo com o presente, com as pessoas hoje, só mudou algumas coisas, mas que na verdade, se você analisar, é só uma maneira diferente de dominar, mas que existe e que nós temos que aprender a lidar com isso, mas a lidar de uma maneira onde venha a nosso favor e não contra nós (intervenção de Zenaide no grupo focal realizado em Anchieta).

A ativação de ressonâncias e a evocação de experiências comuns mitigaram as contraposições exotizantes implícitas na visão reificada da identidade étnica (Ibidem) e motivaram uma problematização do caráter “cultural” das diferenças, à luz dos processos históricos, das relações de poder e das ideologias discriminatórias que contribuíram para construí-las (FREIRE; MACEDO, 2008). A focalização sobre a proximidade de vivências agiu também no plano do reconhecimento da dívida que a agroecologia tem para com os saberes de indígenas e caboclos. Em

particular, a consciência de que a agroecologia praticada pelo MMC/SC resgata e – à luz de novos critérios científicos, econômicos e técnicos – proporciona sentidos inéditos não apenas ao trabalho silencioso das mães, mas também aos princípios de produção das populações nativas (o respeito dos ciclos naturais, a sensibilidade para com os ecossistemas, a orientação prioritária para a vida), estimulou um questionamento do significado da palavra “modernidade” (RABHI, www.pierrerabhi.org):

L: se você avaliar o que não sabia produzir e o que sabia – se é que se diz “saber produzir” – o que não sabia produzir tinha muito mais vida, mais saúde, não tinha mais dinheiro, mas tinha muito mais vida. Porque hoje o povo trabalha para quem? Para as grandes empresas, essa revolução que se diz que veio para aumentar o poder do povo, veio para dominar, para tornar escravo. Os primeiros que vieram no Brasil escravizaram os negros e hoje o próprio branco escraviza o branco [...]. O que é buscar a felicidade? O que é viver bem? Porque hoje para viver bem você tem que ter toda a modernidade, [... mas] o que é viver bem? É ter dinheiro ou ter saúde? É uma pergunta para se fazer (intervenção de Lucimar no grupo focal realizado em Guarujá do Sul).

A realização dos grupos focais de devolução visou manifestar a minha vontade de me experimentar em uma indagação orientada para produzir ações, além de conhecimento. Além disso, ofereceu-me a ocasião de julgar, junto com minhas interlocutoras, a validade político-pedagógica, além de teórica, de algumas intuições acerca da ligação entre agroecologia, pedagogia do encontro e pensamento decolonial, que desenvolverei no próximo subcapítulo. De toda forma, os grupos focais possibilitaram apenas tocar superficialmente em temáticas – por exemplo, a construção de uma diferença étnica incomensurável em função da imposição de um modelo exógeno de agricultura – que poderiam ser mais oportunamente desenvolvidas em um percurso formativo específico e articulado. A idealização de um percurso deste tipo dependerá sobretudo do interesse do MMC. Do meu ponto de vista, acredito que uma reflexão mais cuidadosa sobre a dimensão da complexidade sociocultural, voltada

a de-essencializar a diferença e considerar as relações de poder dentro das quais ocorre o encontro com a Outra, tornaria mais crítica e aprofundada a proposta político-pedagógica do movimento, seja em relação ao contexto de Santa Catarina, seja em relação ao movimento nacional.

6.6 DECOLONIZANDO A INTERCULTURA: PEDAGOGIA DO ENCONTRO E AGROECOLOGIA

Neste último subcapítulo, pretendo desenvolver teoricamente algumas sugestões disseminadas nas páginas precedentes e emergidas de uma hermenêutica das práticas do MMC/SC *situada* no percurso colaborativo que tentei delinear. A partir de uma perspectiva decolonial e feminista, que entrelaça o debate latino-americano sobre a intercultura, a pedagogia do encontro e as implicações pedagógicas do paradigma da agroecologia, colocarei em foco alguns temas geradores. Esses podem oferecer provocações e orientações para a formulação de uma proposta educativa que queira encarar o tema da complexidade sociocultural. O desejo, então, é que as reflexões que proponho retornem às práticas de onde se originaram na forma de novas interrogações, indicando ulteriores direções de pensamento e pesquisa comuns, de modo que sejam um convite para continuar a abrir o caminho caminhando (PAOLI, 1994).

Nas dobras dos conflitos.

Nas últimas décadas, o paradigma intercultural – se bem que com acentos e intencionalidades diversas – se afirmou em muitas partes do mundo como a resposta pedagógica mais adequada para os desafios colocados pela complexidade cultural (PORTERA, 2013)²⁴⁷. Na América

²⁴⁷ Na sua reconstrução histórica, Portera (Ibidem) registra que o termo “educação intercultural” foi usado inicialmente nos Estados Unidos no final dos anos vinte, respondendo ao clima discriminatório e racista que tinha acompanhado a chegada dos novos migrantes. O conceito manteve uma acepção fortemente assimilacionista até a década de sessenta, quando os movimentos pelos direitos civis começaram a problematizar os impulsos à americanização e a reivindicar identidades diferentes (Ibidem). Dos Estados Unidos, a pedagogia intercultural se difundiu também no Canada, Austrália, Índia, Japão, China, Rússia e em outros

Latina o conceito de educação intercultural conheceu uma rápida e importante difusão, mas como Walsh (2009) destaca, a partir de concepções e em vista objetivos frequentemente contrapostos:

Hoy, en este continente, la interculturalidad está presente en las políticas públicas y en las reformas educativas y constitucionales, y es eje importante tanto en la esfera nacional-institucional como en el ámbito y cooperación inter/transnacional. Aunque se puede argumentar que esta presencia es efecto y resultado de las luchas de los movimientos sociales-políticos-ancestrales y sus demandas por reconocimiento, derechos y transformación social, también puede ser vista, a la vez, desde otra perspectiva: la que la liga a los diseños globales del poder, capital y mercado²⁴⁸.

Em particular, a autora (Ibidem) distingue três perspectivas de educação intercultural na América Latina:

- A perspectiva relacional se funda na promoção da troca entre culturas, ou seja, entre pessoas, práticas, saberes, valores e tradições diferentes. Como ponto de partida, assume que a intercultura sempre existiu no

países, frequentemente com sobreposições, também de um ponto de vista semântico, em relação a outras abordagens, sobretudo à educação multicultural (Ibidem). Na Europa, a assunção da perspectiva intercultural, de forma mais significativa a partir dos anos oitenta, foi uma consequência da intensificação dos fluxos migratórios e do fracasso dos modelos de integração adotados pelos estados de mais antiga imigração. Como se sabe, estes modelos de integração expressavam uma vocação mais precipuamente assimilacionista na França e multiculturalista na Inglaterra (Ibidem).

²⁴⁸ Hoje, neste continente, a intercultura está presente nas políticas públicas e nas reformas educativas e constitucionais, é um eixo importante tanto na esfera nacional-institucional como no âmbito da cooperação inter/transnacional. Ainda que se possa argumentar que esta presença é o efeito e o resultado das lutas dos movimentos sociais-políticos-ancestrais e das seus demandas de reconhecimento, direitos e transformação social, pode ser vista também de outra perspectiva: a que a liga aos desenhos globais de poder, capital e mercado (tradução minha).

continente, porque – como se pode observar pelo mestiçado e pelos sincretismos – sempre existiram os contatos entre os povos indígenas e afrodescendentes e a sociedade branco-mestiça. O limite desta abordagem, segundo a autora (Ibidem), consiste na sua focalização exclusiva na disposição individual à relação – focalização que se omite em considerar as estruturas sociais, políticas, econômicas e epistêmicas da sociedade, negando o racismo e as práticas de racialização, minimizando os conflitos e as relações de dominação.

- A perspectiva funcional está enraizada no reconhecimento das diferenças culturais como passagem necessária à sua inclusão na estrutura social dada. Nesta ótica, a intercultura não toca as assimetrias de poder e as desigualdades, é perfeitamente compatível com o modelo neoliberal existente. Na nova lógica multicultural do capitalismo global, de fato, a administração da diferença visa o controle do conflito étnico no interior das possibilidades da ordem instituída, da manutenção da estabilidade e da coesão social. As políticas especiais para os povos indígenas e afrodescendentes que promovem sua inclusão na sociedade dominante, são expressão desta visão (Ibidem).

- A intercultura crítica, ao contrário dos pontos de vista até aqui examinados, principia sua análise a partir do reconhecimento dos dispositivos de poder coloniais-raciais e da sua ligação com o mercado capitalista. Então, compreende a diferença não apenas em termos culturais, mas também coloniais e epistêmicos, como uma construção que visa a afirmação e a continuidade de um modelo de poder que segue atravessando todas as esferas da vida (WALSH, 2002). Nesta ótica, é relevante considerar a América Latina como o lugar onde a imposição da modernidade e seu lado obscuro – a colonialidade – assumiram forma, prática e sentido junto à emergência do mercado mundial e à aspiração a dominar o mundo²⁴⁹. Esta premissa torna o debate sobre a intercultura no continente latino-americano necessariamente diverso em relação ao contexto europeu – que todavia pode contribuir para iluminar. Deparar-se com estas dimensões estruturais significa, de fato, levar a discussão da intercultura a terrenos que inevitavelmente interrogam as relações de poder, as desigualdades e as lutas para transformá-las (Ibidem). Neste sentido, a intercultura crítica não é uma realidade, é mais um processo e

²⁴⁹ Para uma discussão do binômio modernidade/colonialidade e da função que nele assumiu a racialização das diferenças, ver os subcapítulos 6.2 e 1.3.2.

um projeto: “es un llamamiento de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización, de sus aliados, y de los sectores que luchan, conjunto con ellos, por la refundación social y descolonización, por la construcción de mundos otros²⁵⁰” (Ibidem).

A tendência a ocultar ou, pelo contrário, a tematizar o caráter político, social e conflitual das diferenças culturais, é então o ponto decisivo que Walsh (Ibidem) identifica para analisar diferentes propostas de educação intercultural. Nesta mesma direção, Giménez (2008) se refere às críticas recebidas contra sua abordagem intercultural na Guatemala, onde trabalhou de 1996 até 2000 como assessor internacional do projeto Q’anil do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) sobre “Intercultura, políticas públicas e desenvolvimento humano sustentável”. O cenário das atividades em que se realizava o programa era caracterizado pela assinatura do Acordo da Identidade e dos Direitos dos Povos Indígenas, depois de trinta e seis anos de guerra civil e genocídio. Em particular, alguns intelectuais guatemaltecos problematizavam a presunção de aplicar a intercultura – elaborada na Europa dentro das políticas de integração dos imigrados – à relação entre populações indígenas originárias e a sociedade dominante, violenta e excludente. Neste contexto, a abordagem intercultural parecia não captar adequadamente as desigualdades historicamente construídas entre quem detém o poder e a maioria discriminada, reduzindo-se então a uma ferramenta para tornar mais dócil a demanda de reconhecimento e de direitos por parte do movimento indígena.

Se, portanto, na América Latina colonialismo e migrações, dominações e convivência, contatos espontâneos e forçados produziram – através de profundos processos de aculturação, fusões sincréticas violentas e abandono forçado das identidades culturais originárias – realidades já em boa medida interculturais ou pelo menos mestiças; o desafio, neste cenário, é pensar em como favorecer caminhos de libertação das relações sociais que superem a sujeição e a exploração, também por meio da compreensão dos complexos itinerários de formação cultural (FLEURI, 1998).

²⁵⁰ É uma chamada da e partir da gente que sofreu uma histórica submissão e subalternização, dos seus aliados e dos setores que lutam junto com eles pela refundação social, pela descolonização e pela construção de mundos outros (tradução minha).

Em relação ao contexto do MMC/SC, este desafio se articula, antes de tudo e mais uma vez, aprendendo constantemente a reconhecer e a se responsabilizar pelos conflitos. No capítulo 4, aprofundei as dimensões político-pedagógicas do conflito e a resistência das minhas interlocutoras em assumir plenamente os conflitos (primeiramente o conflito entre os sexos), que o próprio percurso de militância as leva a abrir em diferentes níveis. Revelar, nomear, reconhecer e encarar os conflitos, de fato, pode ser um percurso dolorido, que compromete em uma leitura radical de si mesmas e da realidade, mas é uma primeira necessária passagem para não continuar legitimando, em uma vontade harmonizadora, relações injustas e desiguais. Como pensar percursos educativos que possibilitem lidar com o violento processo de imposição da agricultura moderna em Santa Catarina e que permitam repercorrer as disputas pela terra, as expulsões, a violência epistêmica, os assassinatos?

Situar-se

O caráter dolorido de um percurso educativo que adota como ponto de partida a leitura dos conflitos reside no desafio que ele põe aos sujeitos envolvidos de se situarem em relação aos conflitos mesmos, seu posicionamento não sendo nunca apenas o fruto de uma decisão autônoma, mas sempre, em alguma medida, construído por assimetrias, relações de poder e estruturas sociais que os transcendem. Não se consciencializar destes aspectos, por assim dizer, constitutivos do encontro, leva frequentemente os sujeitos a reproduzi-los sem que se deem conta. Por outro lado, assumir seu próprio posicionamento pode ser mais um passo fundamental para reconfigurar as relações.

Em particular, para Rich (1986), o posicionamento não começa de um continente, uma nação ou uma casa, mas do corpo: o lugar mais próximo geograficamente. Dizer “o meu corpo” de fato conduz ao interior das particularidades das vivências, ancora nos fatos, reduz a tentação de asserções grandiosas (Ibidem). A partir deste enraizamento na experiência viva e concreta, é possível adentrar o território das opressões simultâneas, desmontar o falso universal masculino, revelar a pluralidade interna à categoria “mulher”.

To come to terms with the circumscribing nature of (our) whiteness. Marginalized though we have been as women, as white and Western makers of

theory, we also marginalize others because our lived experience is thoughtlessly white, because even our “women’s cultures” are rooted in some Western tradition. Recognizing our location, having to name the ground we’re coming from, the conditions we have taken for granted—there is a confusion between our claims to the white and Western eye and the woman-seeing eye, fear of losing the centrality of the one even as we claim the other [...]. There is no liberation that only knows how to say “I”; there is no collective movement that speaks for each of us all the way through. And so even ordinary pronouns become a political problem²⁵¹ (Ibidem, p.219 e 224).

Braidotti (2003) destaca que, no feminismo, a política do posicionamento é associada ao “concetto di responsabilità epistemologica e politica intese come pratica consistente nello smascherare posizioni di potere che inevitabilmente abitiamo in quanto siti della nostra identità”²⁵² (p.22). Situar-se, de fato, é um processo de autoconsciência que ilumina e transforma não apenas o conhecimento do mundo, mas também o conhecimento de si mesmas, desnaturalizando dimensões da existência

²⁵¹ Devemos reconhecer a natureza circunscrita da (nossa) brancura. Apesar de, enquanto mulheres, termos sido marginalizadas, enquanto brancas e ocidentais fazedoras de teorias, marginalizamos outros também, porque nossa experiência vivida é irrefletidamente branca, porque até mesmo nossas “culturas das mulheres” são enraizadas em alguma tradição ocidental. Tendo reconhecido nosso posicionamento, tendo dado um nome à terra de onde viemos, tomamos como óbvias estas condições, criando confusão entre o que queríamos, nossas expectativas brancas e ocidentais e aquelas propriamente femininas, [trata-se] do medo de perder a centralidade de um, mesmo que demandemos o outro [...]. Não há libertação que somente sabe como dizer “eu”, não há movimento coletivo que possa falar para cada um de nós completamente. E assim, até os pronomes comuns tornam-se um problema político (tradução minha).

²⁵² Conceito de responsabilidade epistemológica e política, entendidas como prática consistente no desmascarar posições de poder que inevitavelmente habitamos enquanto lugares na nossa identidade (tradução minha).

geralmente consideradas óbvias ou transcuradas, em particular a própria implicação com o poder.

Parece-me útil retomar também o conceito de “diferença colonial epistêmica” que Mignolo (www.ram-wan.net) apresenta tanto como uma consequência da colonialidade do poder²⁵³, quanto como um *locus* de enunciação. Se for considerada a partir da primeira acepção, a diferença colonial epistêmica permitiu a desqualificação das línguas e das tradições de pensamento não greco-latinas; promoveu a construção de fronteiras entre “teórico” e “não teórico”, “científico” e “não científico”; e indicou como única possibilidade para os lugares onde não se pensava ser possível que houvesse reflexão – porque capazes somente de folclore, magia, mito, etc – a importação da epistemologia moderna eurocêntrica (em particular da filosofia, das ciências sociais e naturais). Enquanto *locus* de enunciação, porém, a diferença colonial epistêmica criou as condições para a emergência de uma epistemologia fronteiriça, a germinação de opções decoloniais e a elaboração de críticas ao eurocentrismo que não fossem eurocentradas. Neste sentido, parece necessário e urgente gerar saberes a partir da diferença colonial como *locus* de enunciação para questionar a diferença colonial enquanto expressão da colonialidade do saber – questionamento, de outra forma, irrealizável. O paradoxo segundo o qual o reconhecimento da diferença colonial é um passo necessário para a sua superação, tem implicações éticas e políticas, além de epistêmicas.

Chegando neste ponto, pode-se entender o processo de *se situar* como um percurso autoreflexivo e autocrítico que, todavia, tem uma raiz relacional e claros efeitos políticos. Este, de fato, nasce da escuta da Outra (RICH, 1986), permite construir “cartografias encarnadas do poder” (BRAIDOTTI, 2003) e abrir brechas para reposicionamentos (MOHANTY, 2003) e reconfigurações das relações, para além dos esquemas previstos pela colonialidade do poder, do ser e do saber (MIGNOLO, 2000).

Em relação ao MMC/SC, quais percursos político-pedagógicos podem favorecer nas militantes uma conscientização em relação ao seu posicionamento? Como promover a problematização da brancura, no geral considerada óbvia e assumida como norma (COROSSACZ, 2012) em contraposição aos “negros”, aos “caboclos”, aos “indígenas”,

²⁵³ Para uma apresentação mais exaustiva deste conceito, ver o capítulo 1.3.2.

categorias construídas pelos processos de sujeição? Como interrogar a identidade de mulher camponesa para que não oculte relações desiguais?

Reorientar o olhar... sobre si mesmas

De um ponto de vista pedagógico, na política situada atua um deslocamento do olhar que se reorienta para si mesma. É um deslocamento fundamental, sobre o qual insiste muito a “pedagogia do encontro” (CIMA; FINCO, 2014) – uma perspectiva teórica elaborada no contexto italiano, a partir do trabalho social e psicopedagógico com os migrantes. Em particular, Cima (Ibidem) argumenta que, nas relações com pessoas que “vêm de longe”, é importante reconhecer o seu próprio olhar, assumir a parcialidade do seu ponto de vista, pôr perguntas antes de tudo para “nós”.

Muito frequentemente, de fato, as tipologias de dificuldades que são identificadas em relação às famílias, às mulheres e aos homens migrantes (desordens, relações patológicas, aprendizagens não alcançadas) revelam especialmente os modelos diagnósticos e de intervenção, os sistemas de análise, de atribuição de sentido e significado das instituições com que eles interagem no país de imigração. Esses modelos e sistemas funcionam frequentemente como “óculos filtrantes” que impedem aos profissionais da educação ver para além daquilo que já conhecem (Ibidem). No específico, a autora (Ibidem) identifica algumas posições das instituições e dos operadores da educação que mediam as interações com as pessoas que vêm de longe:

- Posição centrada na fascinação: seguindo a pista da curiosidade para o que nunca se ouviu ou se escutou, os operadores e operadoras são conduzidos a procurar informações sobre uma determinada “etnia”, com a pretensão de atingir uma verdade sobre o Outro. As informações solicitadas, porém, correspondem a pré-compreensões e produzem um saber enganador e estereotipado, adicionando informações já possuídas. Desta forma, não se encontra a Outra, mas o que dela se quer confirmar. Esta posição, que se realiza dentro de relações assimétricas, perpetua a obra colonialista de conquista, corroendo segredos, raízes e formas do sagrado, compondo retratos do Outro que refletem mais a si mesmos (Ibidem).

- Posição centrada nas igualdades: colocar a Outra na dimensão jurídica da igualdade tranquiliza, frente à excessiva diversidade, e oferece a

legitimação de agir segundo um valor fundamental. Nesta lógica, perde-se a possibilidade de identificar percursos específicos de ajuda. Além disso, a diferença do Outro é compreendida apenas nos termos de uma falta, que tem que ser preenchida através de intervenções educativas voltadas a tornar as pessoas que vêm de longe “iguais a...” (nós). Desta forma, elas são vistas apenas a partir daquilo que não tem: roupas, capacidades, idioma. A falta constrói o “seu” a menos e o “nosso” a mais, contribuindo para a expansão e a afirmação do mais forte (Ibidem);

- Posição centrada nas semelhanças: a anseio de se assemelhar à Outra é necessário para estabelecer laços e relações afetivas. É um componente gratificante, que confere segurança e satisfação no reconhecimento de uma parte de si no Outro. É uma atitude comum quando nos relacionamos com o novo. Contudo, o paradigma da semelhança incentiva uma saída da sincronia das relações e um retorno ao passado, em uma operação que evidencia o atraso da Outra a respeito do presente de si mesma. Neste caso, as narrativas dos migrantes não são interrogadas, pois a referência não são eles, mas si mesmos e aquilo que deles é possível detectar, reconhecer e decodificar como semelhante (Ibidem).

Todas estas posições sacrificam as diferenças e impedem o reconhecimento da irredutível alteridade do Outro:

As diferenças, de fato, requerem um exercício do olhar o do sentir, para que não sejam pensadas como diferenças *entre*, como variáveis que intervêm no interior de um único modo de pensar o ser humano, os seus saberes e as suas maneiras de viver. As diferenças devem ser pensadas como constitutivas das mulheres, dos homens, das pessoas outras de nós e não “diferentes de nós” (CIMA, 2012a, p.6; *itálico no texto*).

Uma sugestão fértil para o encontro pode ser, ao invés disso, o acolhimento da desorientação gerada pelo imprevisto e pelo incognoscível do Outro. Ainda que esta seja uma situação desestabilizadora e incômoda, de fato, pode promover o desejo de parar, reler seus próprios passos, aprender a “abrigar seus limites”, reformular as perguntas (CIMA; FINCO, 2014). Neste sentido, Cima (Ibidem) propõe como antídoto contra as posições centradas sobre a igualdade, a semelhança e o fascínio, a capacidade de permanecer nos mal-entendidos,

nos aspectos não explicáveis da vida, que não se podem dizer e ver, procurando uma “distância próxima”. A autora (Ibidem) enfatiza a necessidade de lidar com o etnocentrismo que inevitavelmente se estrutura nas sociedades e nas vidas dos indivíduos, mas também de adquirir um “etnocentrismo excêntrico”, isto é, deslocando-se do centro e tomando consciência do seu próprio olhar construído e construtor de categorias.

Il saper osservare, almeno in parte, quali sono le categorie con le quali percepiamo l'altro giunge dopo una serie di esercizi, che richiedono una impegnativa continuità. Tale fatica è ricompensata da una maggiore consapevolezza di *come si sta in presenza dell'altro, che cosa rappresenta l'altro per chi lo osserva e lo ascolta* e da quale luogo osserviamo, pensiamo, rifiutiamo e accogliamo. L'altro non esiste mai da solo, perché sorge all'interno di una interazione e interpretazione avvolta da ciò che noi nominiamo “cultura”. Come “costruiamo” l'altro, così “costruiamo” chi siamo e la “cultura” che respiriamo²⁵⁴ (Ibidem, p.14; *itálico no texto*).

Ao longo das entrevistas ou das conversas cotidianas, observei com frequência por parte de minhas interlocutoras esquemas de relações

²⁵⁴ O saber observar, pelo menos em parte, quais são as categorias com as quais percebemos o outro, chega depois de uma série de exercícios, que requerem uma continuidade trabalhosa. Esse esforço é recompensado por uma maior consciência de *como se está em presença do outro, o que representa o outro para quem o observa e o escuta* e de qual lugar observamos, pensamos, recusamos e acolhemos. O outro nunca existe sozinho, porque surge dentro de uma interação e interpretação envolta daquilo que nós chamamos “cultura”. Como “construímos” o outro, assim “construímos” quem somos e a “cultura” que respiramos (tradução minha).

com a Outra que apresentam alguns elementos dos modelos identificados por Cima (Ibidem). São atitudes e posições que – se bem que animados por um desejo real de construir proximidade – cancelam as diferenças das Outras na referência a si mesmas ou a um ideal abstrato de igualdade, as reduzem a um retrato exótico ou as interpretam apenas nos termos de uma falta:

N: eu era a primeira vez que fui a Brasília²⁵⁵, eu achei muito bom, a gente tar junto com todas aquelas mulheres de todos os estados, e inclusive de outros países [...], eu gostei das culturas de outros lugares, a gente vai tendo conhecimento com as culturas do Sul, do Oeste, do Centro-Oeste, de lá do Norte. Eu gostei bastante assim da cultura do Nordeste, que elas trabalham muito fazendo coisas assim com grãos, com sementes, adornos essas coisas assim [...]. H: a gente admira a força daquele povo, aquela alegria que eles têm, além de todas as misérias que têm também. Nós do Sul a gente está um pouco melhor, a gente não tem como negar isso, a gente vê, mesmo viajando, vendo o geográfico: no Sul está assim bem mais colorido, mais bonito [...], no Sul tem a pequena agricultura organizada e quando tu viaja do Paraná para cima [...], tem bem poucas casas, grandes granjas no meio do Brasil, grandes fazendas, poucas casas e as cidades são bem grandes. Então aqui no Sul não, tu tem toda aquela colônia organizada, tem gente morando no interior ainda [...], e no Nordeste daí é outra realidade: tem bastante povo, um povo bem pobre também, mas eles são felizes dentro daquilo que eles fazem [...]. Os índios, os costumes deles são de fazer aquela roda de dança e bater os tambores deles e dançar e cantar, tudo bem organizadinho [...]. Então a gente viu de perto aquilo que às vezes se vê na televisão [...]. Também o que a gente tem que falar é das estrangeiras que estiveram ali [...]. Então assim, elas estavam ali por

²⁵⁵ Neusa Schmidt e Helena Hubner estão se referindo à sua experiência de participação no I Encontro Nacional do MMC/SC.

que motivo? Porque a realidade delas lá é igual à nossa, as mesmas dificuldades, pedindo as mesmas coisas, que a mulher consiga se libertar, se organizar e conduzir melhor. Então assim, a gente viu que tanto na África tem os problemas que tem no Brasil, tanto lá na Guatemala, no Uruguai, então essas mulheres colocaram quase as mesmas coisas que nós também temos, claro que conforme a localidade e costumes, se tornam um pouquinho diferentes, mas o que elas querem é a mesma coisa [...]. Sei lá, cada um tem a sua visão, eu por exemplo não sou racista, nem um pouco, acho que não. Eu gosto muito de todas as pessoas, eu digo que não tem preto, não tem branco, para mim é a mesma coisa como aquela pessoa branca. [... O movimento] trabalha todas essas questões de valorizar as raça, a cor, não tem cor, todas somos iguais no movimento (intervenções de Neusa Schmidt e Helena Hubner no grupo focal realizado em Dionísio Cerqueira).

Em alguns casos também, minhas interlocutoras falaram da recusa por parte de mulheres indígenas em participar das iniciativas do movimento. É possível ler estas recusas como práticas de resistências contra formas – frequentemente inconscientes – de colonialismo, que constroem imagens da Outra e a aprisionam dentro de pré-compreensões estereotipadas? Como se relacionar com as diferenças sem consumi-las, aprendendo a “abrigar seus próprios limites”? Como praticar uma escuta que não devora, não assimila, mas que é capaz de aguentar o peso daquilo que não se compreende (CIMA, 2012a)?

Decolonizar as epistemologias

Walsh (2002) evidencia que a ressignificação em chave crítica da intercultura implica uma luta que envolve não apenas a esfera política, mas também o campo epistemológico. Neste sentido, a intercultura crítica:

Está pensada como prática contrahegemónica, enfocada en revertir la designación (promovida como parte del proyecto de la modernidad) de algunos conocimientos como legítimos y universales y la relegación de otros, especialmente aquellos relacionados con la naturaleza, el territorio, y la ancestralidad, al espacio local de saberes, folclor o del mundo de la vida²⁵⁶ (Ibidem).

Em particular, de acordo com a autora (2013), o compromisso dos movimentos sociais no plano epistemológico se resume na tríade aprender/desaprender/reaprender. A partir destas ações, entendo desenvolver as reflexões emergidas no contexto da pesquisa quanto à relevância da agroecológica em uma perspectiva decolonial. Como já sublinhei nos capítulos precedentes, no Brasil a agroecologia começou a se difundir entre os anos setenta e oitenta como um movimento crítico e alternativo à Revolução Verde (BRANDENBURG, 2002) – um modelo baseado na importação de um pacote tecnológico (sementes híbridas, agrotóxicos, maquinários, etc) como via para garantir a modernização agrícola e, em definitivo, a transição das sociedades tradicionais para sociedades modernas (NDIAYE, www.codesria.org). A Revolução Verde, nesse sentido, pode ser considerada como a aplicação às políticas agrícolas do “programa de desenvolvimento” (SHIVA, 1990) que, a partir da metade do século XX, pretendeu erradicar a miséria, que envolvia (e continua envolvendo) uma parte considerável da humanidade, repetindo em outros contextos o percurso que tinha conduzido os países do Norte do mundo à prosperidade.

²⁵⁶ Está pensada como prática contrahegemônica, focalizada em reverter a designação (promovida como parte do projeto da modernidade) de alguns conhecimentos como legítimos e universais e a relegação de outros, especialmente aqueles relacionados com a natureza, o território e a ancestralidade, ao espaço local dos saberes, folclore e mundo da vida (tradução minha).

Rist (1997) evidencia que um evento, tanto fortuito quanto conceitualmente crucial na definição de um novo modo de conceber as relações internacionais, foi a utilização da expressão “países subdesenvolvidos” pela primeira vez por parte do Presidente Truman, em 1949. O binômio desenvolvimento-subdesenvolvimento, de fato, contém a possibilidade de endereçar a mudança para um estado final aspirado:

Introduce l'idea di una *continuità sostanziale* tra i due termini, che differiscono tra loro solo in modo relativo. Lo stato di “sottosviluppo” non è dunque l'inverso dello sviluppo, ma soltanto la sua forma ancora incompiuta o, per restare nella metafora biologica, “embrionale”; in queste condizioni un'accelerazione della crescita appare come il solo modo di colmare lo scarto. Il rapporto si stabilisce secondo la modalità quantitativa del più o meno, a partire dal presupposto di una unità fondamentale tra i due fenomeni [...]. Le condizioni storiche che spiegherebbero il “vantaggio” degli uni e il “ritardo” degli altri non possono entrare nel ragionamento, poiché si pensa che “le leggi dello sviluppo” siano le stesse per tutti [...]. Quel che è accaduto in Europa tra il XVIII e il XIX secolo deve dunque riprodursi altrove [...]. Il mondo è pensato non come una struttura nella quale ogni elemento dipende dagli altri ma come una collezione di “nazioni individuali”, formalmente eguali le une alle altre²⁵⁷ (Ibidem, p.78; *itálico no texto*).

²⁵⁷ Introduz a ideia de uma *continuidade substancial* entre os dois termos, que diferem entre eles apenas de forma relativa. O estado de “subdesenvolvimento” não é, portanto, o inverso do desenvolvimento, mas apenas sua forma ainda inacabada ou, para ficar na metáfora biológica, “embrionária”; nestas condições, uma aceleração do crescimento aparece como o único jeito de preencher o desnível. A relação se estabelece segundo a modalidade quantitativa do mais ou menos, a partir do pressuposto de uma unidade fundamental entre os dois fenômenos [...]. As condições históricas que explicariam a “vantagem” de uns e o “atraso” de outros não podem entrar no raciocínio, porque se pensa que “as leis do desenvolvimento” sejam as mesmas para todo mundo [...]. O que aconteceu na Europa entre o século XVIII e o XIX deve se reproduzir em outro lugar [...].

Embora a literatura sobre o assunto situe o início da época do “desenvolvimentismo” no final dos anos quarenta, os autores críticos localizam uma origem muito mais antiga no pensamento moderno ocidental. Por exemplo, Rist (Ibidem), mesmo identificando na filosofia de Aristóteles e Santo Agostinho as premissas para a concepção contemporânea do desenvolvimento, encontra uma passagem fundamental no século das Luzes. É neste período, de fato, que – em contraste com a consciência do limite, prevalente até aquele momento – afirma-se a ideia de um progresso infinito da humanidade como princípio natural, autodinâmico e necessário. Este paradigma é completado no século XIX graças ao evolucionismo social que se preocupa em explicar a vantagem do ocidente em relação aos outros povos, em um percurso concebido como unilinear, válido para todos e consubstancial à história. Cowen e Shenton (1995), por sua vez, argumentam que a ideia de desenvolvimento surge no século XIX como contraponto ao progresso e, em particular, da exigência dos países europeus de enfrentar o caos e as injustiças decorrentes do processo de industrialização (rápida urbanização, pobreza, desemprego, etc), harmonizando o progresso com a ordem. Neste período se consolida também a ideia segundo a qual os “desenvolvidos” tenham que agir para promover o desenvolvimento de outros “menos desenvolvidos” (Ibidem). Shiva (1990) destaca o caráter não apenas intrinsecamente ocidental, mas também patriarcal da ideologia do desenvolvimento, que define, polemicamente, como “mal-desenvolvimento”. Seus traços constitutivos são a violência contra a natureza, a exploração rapaz de tudo que ela oferece e o empobrecimento das mulheres (que dela dependem e que dela tiram os alimentos para elas mesmas, suas famílias e as sociedades onde vivem). Por mais que a subordinação patriarcal, de fato, tenha uma origem mais antiga, os projetos de desenvolvimento lhe imprimiram uma nova e mais profunda forma, subtraindo às mulheres o controle da terra, da água e das florestas, e impondo uma concepção orientada não à vida, mas aos lucros (Ibidem).

Reformulando estas reflexões e seguindo as orientações do pensamento decolonial, é possível interpretar as contemporâneas “receitas de desenvolvimento” como uma expressão da colonialidade do

O mundo é pensado não como uma estrutura na qual cada elemento depende dos outros, mas como uma coleção de “nações individuais”, formalmente iguais umas às outras (tradução minha).

poder o do saber²⁵⁸. Referente a isso, Quijano (2000) mostra que o mito de fundação da modernidade eurocêntrica é a ideia de um estado de natureza como ponto de partida de um percurso de civilização cujo ápice é a Europa. Esse mito, associado à classificação da população mundial na base das diferenças raciais, produziu uma perspectiva que paradoxalmente concilia evolucionismo e binarismo (Ibidem). Em particular, a visão unilinear e unidirecional da história humana se articulou com a afirmação de uma visão que distingue de forma essencialista primitivo-civilizado, tradicional-moderno, atrasado-evoluído, associando a Europa ao segundo polo destas contraposições.

Neste quadro, a Europa se autoconferiu uma missão civilizadora, da qual Dussel (2000) explicita as proposições: 1) a civilização moderna se autocompreende como a mais desenvolvida; 2) em virtude de uma exigência moral, a superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes; 3) o processo educativo do desenvolvimento deve se inspirar no modelo europeu; 4) a práxis moderna deve recorrer à violência frente aos obstáculos contra a modernização, representados também pela recusa dos “não desenvolvidos” em aderir ao caminho para sua civilização; 5) o caráter inevitável desta violência produz suas vítimas enquanto holocausto sacrificado por um bem superior; 6) a culpa dos bárbaros de se subtraírem à civilização libera a modernidade de todas as responsabilidades e lhe confere a função de se emancipar dessa culpa; 7) os custos da modernização, em termos de sofrimentos e sacrifícios dos povos retratados, são por sua vez inevitáveis. É claro que esta ideologia forneceu uma consistente base de legitimação da vocação imperialista europeia e de suas guerras coloniais (Ibidem). Neste sentido, o “discurso do desenvolvimento” e a Revolução Verde como sua aplicação, no âmbito das políticas agrícolas, podem ser considerados como uma variante do “velho imperialismo” atualizada na época do pós-colonialismo (RIST, 1997).

Em particular, uma das características peculiares da afirmação da Revolução Verde, do ponto de vista da colonialidade do saber, foi relativa à marginalização de práticas e saberes considerados “tradicionais”:

Per più di quaranta secoli i contadini del terzo
Mondo, e spesso soprattutto le contadine, hanno

²⁵⁸ Ver subcapítulo 1.3.2.

introdotta innovazioni in agricoltura. Le specie coltivate attraversavano i continenti, le varietà venivano continuamente migliorate, mentre si sviluppavano sistemi di rotazione e coltivazione mista per soddisfare i bisogni delle comunità agricole e dell'ecosistema. Queste innovazioni decentrate si sono rivelate durature e sostenibili, stabili perché mantenevano l'equilibrio ecologico. I contadini – produttori, scienziati agrari e gestori delle risorse idriche – per tutto questo tempo hanno continuato a nutrire il mondo [...]. Quaranta secoli di conoscenze ed esperienza in agricoltura videro l'inizio del loro annientamento, poiché la rivoluzione verde, concepita dalle multinazionali e da esperti occidentali di sesso maschile, omogeneizzò la diversità insita nella natura e quella del sapere umano, introducendo un modello agricolo sviluppato da centri di ricerca globale²⁵⁹ (SHIVA, 1990, p.123).

Diversos autores insistem sobre a força da colonialidade do saber incidindo nas perspectivas cognitivas e nos sistemas de sentido dos colonizados. Essas desvalorizações, de fato, foram interiorizadas pelas mesmas comunidades camponesas que, pelo menos em um primeiro momento, aderiram entusiasticamente às medidas da Revolução Verde,

²⁵⁹ Por mais de quarenta séculos os camponeses do Terceiro Mundo, e antes de tudo as camponesas, introduziram inovações na agricultura. As espécies cultivadas atravessavam os continentes, as variedades eram continuamente melhoradas, enquanto se desenvolviam sistemas de rotação e cultivo mistos para satisfazer às necessidades das comunidades agrícolas e do ecossistema. Estas inovações descentradas se revelaram duradouras, sustentáveis e estáveis porque mantinham o equilíbrio ecológico. Os camponeses – produtores, cientistas agrários e gestores dos recursos hídricos – por todo esse tempo continuaram alimentando o mundo [...]. Quarenta séculos de conhecimentos e experiência na agricultura viram o início de sua aniquilação, pois a revolução verde, concebida pelas multinacionais e por *experts* ocidentais de sexo masculino, homogeneizou a diversidade inerente à natureza e a do saber humano, introduzindo um modelo agrícola desenvolvido por centros de pesquisa global (tradução minha).

traduzidas pelos governos nacionais em planos de modernização da agricultura²⁶⁰ (Ibidem).

I: [a propaganda da Revolução Verde dizia] que [os agricultores] eram atrasados, que tinha que mudar, tinha que fazer como eles ensinavam, que não era para fazer do jeito antigo. R: os mais antigos eram chamados até de [...] I: atrasados, burros, teimosos, cabeçudos, essas coisas. M: mas eles (os agricultores) entraram numa doutrina que era... I: parecia que aquilo era... nossa! A melhor coisa do mundo: os venenos. Daí ninguém mais precisava carpir, ninguém mais precisava lavar [...], mais trabalhar, era só passar veneno, veneno para secar, depois veneno para limpar, depois veneno para colher também se precisasse [...]. M: mas hoje nós estamos dizendo que o que é que eles na época diziam “defensivo agrícola”, I: na verdade é agrotóxico (intervenções de Ivanete, Rosa Biluca e Mirian no grupo focal realizado em Anchieta).

Nesta direção, a agroecologia como terreno de decolonização da epistemologia se expressa antes de tudo no compromisso para *desaprender* as lógicas da Revolução Verde, e suas visões dicotômicas, que modificaram profundamente “l’originale significato dell’agricoltura da attività che operava un’attenta salvaguardia del capitale naturale nei terreni fertili e dava alla società cibo e nutrimento in attività dedicata prevalentemente alla produzione di derrate agricole per il profitto”²⁶¹ (Ibidem, p.123). A agroecologia ainda é um convite a se *reaprender* os saberes femininos, camponeses e indígenas, aperfeiçoados de geração em geração com base na coevolução entre sistemas naturais e culturais

²⁶⁰ No subcapítulo 3.4.2 mostrei como a ditadura militar no Brasil tinha apoiado a Revolução Verde.

²⁶¹ O original significado da agricultura, de atividade que operava uma atenta salvaguarda do capital natural dos terrenos férteis e dava à sociedade comida e alimento [...] em uma atividade dedicada prevalentemente à produção de produtos agrícolas para o lucro” (tradução minha).

(NORGAARD apud GOMES, 2011). Não se trata simplesmente de substituir o pacote tecnológico convencional com práticas e princípios de produção, recuperados de um passado utópico e ancestral, mas sobretudo de reinterpretá-los a partir dos desafios do presente (WALSH, 2002). A agroecologia, de fato, se funda sobre um pluralismo epistemológico que implica novas *aprendizagens* e possibilita um diálogo entre saberes originados de bases diferentes e historicamente não comunicantes (GOMES, 2011). As aquisições das ciências (agrárias e não) e das instituições (as universidades, os centros de pesquisa, etc), desta forma, integram os conhecimentos populares, no plano da gestão social e ecologicamente responsável dos recursos naturais, em um processo que incentiva a participação de todos os sujeitos envolvidos e a autonomia das comunidades camponesas (Ibidem).

Em relação ao MMC/SC, de que forma o compromisso em direção à agroecologia pode contribuir para problematizar a lógica binária inerente à ideologia desenvolvimentista da Revolução Verde? Como pode construir percursos de conscientização a respeito da exclusão das práticas de produção e das concepções do trabalho da terra não somente das mães, mas também das populações locais?

Redesenhar as alianças

No seu célebre ensaio “«Under western eyes» revisited: feminist solidarity through anticapitalist struggles” Mohanty (2003)²⁶² esclarece que a política do posicionamento e o desmascaramento do feminismo ocidental não objetivam criar oposições entre mulheres ou exacerbar suas especificidades, mas colocar as bases para a construção de uma solidariedade não-colonialista. O conceito de “co-implicação” (Ibidem) indica um processo que, a partir da compreensão das experiências peculiares – individuais e coletivas – de opressão, exploração, luta e resistência, revela e cria conexões capazes de atravessar as fronteiras, na consciência de que essas nunca são fixadas rigidamente.

²⁶² “Sob o olhar ocidental” revisitado: solidariedade feminista por meio de lutas anticapitalistas (tradução minha).

Ao longo da pesquisa, também a palavra “ressonância” pareceu útil para orientar percursos político-pedagógicos em que a referência à Outra e a sensibilização para sua experiência de vida fossem antes de tudo um convite a questionar a si mesmas (seus próprios posicionamentos e opressões) e, a partir desta profundidade, construir pontes para o encontro (WIKAN, 2013). Em particular, emergiu que a luta pela agroecologia – pela forte identificação que gera nas militantes do MMC/SC – pode constituir um terreno fértil para a ativação de ressonâncias entre mulheres de origem europeia, caboclas e indígenas fundamentadas na comum experiência da colonialidade do poder e do saber. Esta, se bem que se manifestou (através dos processos históricos da colonização do Oeste catarinense e da Revolução Verde) e continua se manifestando de forma diferente para com as populações migrantes e as populações nativas, contudo, produziu em ambos os casos, e em nome da modernidade, a colonização dos imaginários, a marginalização dos saberes femininos e camponeses fundados na experiência, e a negação de práticas repassadas através das gerações.

Um percurso deste tipo pode contribuir para problematizar as separações essencializantes que reforçam os limites entre “culturas”, reduzindo “o anseio pelo encontro” a gosto exótico pela a diferença. Ao mesmo tempo, se enraíza na consciência dos conflitos e dos privilégios historicamente construídos, que mediam o encontro com a Outra, abrindo caminhos para posicionamentos mais conscientes e para a reformulação das relações em um sentido que – parafraseando o pensamento de Santos (2010) – defino pós-abissal²⁶³. Ou seja, em um sentido que, assumindo as assimetrias de poder e o passado que as produziu, atravesse, questione e desarticule as dicotomias da colonialidade do poder e do saber, por meio não de uma ruptura dramática e definitiva, mas de contínuas ações desestabilizadoras e criativas (Ibidem).

Em conclusão, queria oferecer duas indicações teórico-operativas úteis para manter a justa vigilância, para que a solidariedade não se traduza novamente em uma irmandade suscetível de reproduzir as desigualdades (MOHANTY, 2003) e para que a ressonância não recue na busca de semelhanças que sacrificam as diferenças (CIMA, 2012a). A primeira sugestão, de aprender a “abrigar os limites”, a retomo da pedagogia do encontro; para a segunda, “reinventar continuamente o

²⁶³ Para uma introdução da categoria “abissal”, ver o subcapítulo 1.3.2.

Outro”, referir-me-ei à interpretação pedagógica dos escritos de Spivak proposta por Zoletto (2011).

Aprender a “abrigar os limites” implica a disposição para *man-ter* (segurar pela mão) a irredutível alteridade da Outra, em contraste com a pretensão de uma troca e de um crescimento comum fáceis e imediatos (CIMA; FINCO, 2014). Esta perspectiva exige uma aprendizagem constante para permanecer na distância, levar em conta o choque e a desorientação que se vive, e reconhecer a complexidade das relações e dos conflitos. De fato “in-contro è mantenere la tensione tra un *con* e un *contro* per trovare/creare una relazione. Come le corde di uno strumento musicale, che solo se effettivamente tese suonano, così la tensione dell’in-contro tra gli esseri umani mantiene le differenze”²⁶⁴ (p.72, itálico no texto).

Na sua tentativa de evidenciar as conexões entre pedagogia e estudos culturais, Zoletto (2011) oferece uma leitura de textos de Spivak, onde distingue tanto os elementos mais puramente desconstrutivos do discurso pedagógico, quanto as características de uma pedagogia em chave pós-colonial. A dimensão desconstrutiva se focaliza no predomínio da dimensão “epistemológica” na relação com a realidade: ou seja, na tendência própria do discurso colonial – mas presente também em muitas abordagens multiculturalistas contemporâneas – de se basear sobre processos de construção do Outro como objeto de conhecimento (Ibidem). Posto que a dimensão epistemológica seja importante e de qualquer forma não totalmente evitável, o elemento ético que torna possível a relação educativa está na “interrupção”, que se insinua em todo processo de conhecimento e foge de qualquer abordagem puramente objetivante (Ibidem). A interrupção, em particular, é dada pela intencionalidade pedagógica do educador, mas especialmente pela alteridade (do educando, do educador e dos contextos educativos) presente também nas representações mais estereotipadas:

²⁶⁴ En-contro é manter a tensão entre um *com* e um *contra* para encontrar/criar uma relação. Como as cordas de um instrumento musical, que apenas tocam se são efetivamente tensas, assim a tensão do en-contro entre seres humanos mantém as diferenças (tradução minha).

Ogni tentativo (“epistemologico”) da parte di un educatore di conoscere oggettivamente l’educando, non può che risolversi, secondo Spivak, in una forma di “rappresentazione dell’altro”, come quelle appunto costruite in tempi e modi diversi, anche in ambito educativo, dai discorsi colonialista, postcolonialista e multiculturalista. Questa rappresentazione [...] corre sempre il rischio di essere poi acquisita come la realtà autentica dell’altro [...]. Di fronte a questa inevitabile difficoltà – prosegue Spivak – all’educatore però rimane un margine di azione importante. Se, infatti, l’educatore riesce ad essere consapevole, almeno a tratti, delle rappresentazioni che costruisce nei confronti degli educandi, se riesce a porsi in un atteggiamento autocritico di fronte ad esse, allora si apre uno spazio in cui egli può provare a de-costruire e ri-costruire tali rappresentazioni. Per Spivak non si tratta di pervenire, in modo semplicistico, a un incontro autentico con l’altro, ma di ri-rappresentarlo continuamente, re-immaginando i soggetti impegnati nella relazione educativa (l’educando certo, ma anche l’educatore stesso) senza rimanere ostaggio di rappresentazioni stereotipate e ideologiche²⁶⁵ (p. 45-46).

²⁶⁵ Toda tentativa (“epistemológica”) por parte de um educador para conhecer objetivamente o educando, não pode mais que se resolver, segundo Spivak, em uma forma de “representação do Outro”, como aquelas construídas em tempos e modos diferentes, mesmo no âmbito educativo, pelos discursos colonialista, pós-colonialista e multiculturalista. Esta representação [...] corre sempre o risco de ser depois adquirida como a realidade autêntica do outro [...]. Diante desta inevitável dificuldade – prossegue Spivak – resta, porém, uma margem de ação importante para o educador. Se, de fato, o educador consegue ser consciente, pelo menos em alguns momentos, das representações que constrói para com os educandos, se consegue ter uma atitude autocrítica com essas, então se abre um espaço onde ele pode tentar des-construir e re-construir as representações. Para Spivak não se trata de chegar, de forma simplicista, a um encontro autêntico com o outro, mas de re-representá-lo continuamente, re-imaginando os sujeitos envolvidos na relação educativa (o educando, claro, mas também o próprio

Como já sublinhei, as reflexões que foram o conteúdo deste capítulo não aspiravam ser exaustivas. Mas quiseram oferecer alguns elementos para continuar pensando as práticas do MMC/SC e, especialmente, para desenvolver as implicações pedagógicas da agroecologia em uma direção não apenas popular e feminista, mas também decolonial.

educador) sem tornar-se refém de representações estereotipadas e ideológicas (tradução minha).

CONCLUSÃO

Um movimento social é um objeto de estudo por definição inconcluso, dinâmico, processual (DAHER, 2012), que torna necessariamente parcial e provisória toda tentativa científica de capturar suas componentes centrais através de uma representação escritural. Coerentemente com tal complexidade, abordei o estudo dos aspectos político-pedagógicos do Movimento das Mulheres Camponesas em Santa Catarina a partir de uma perspectiva interdisciplinar, que evidenciou o caráter constitutivo da dimensão educativa nas práticas do movimento, muito além dos limites dos contextos que são mais explicitamente dedicados a ela. Para evitar o risco de hipostasiar processos múltiplos e multidimensionais, adotei uma atitude de pesquisa e certas práticas de escritura voltadas a manter vivas algumas tensões, entre:

- **A atenção ao movimento como agente de mudança social e a observação das microdinâmicas transformativas que envolvem as subjetividades militantes.** Assim, descrevi a trajetória política do MMC/SC desde 1983 – ano da sua criação – até hoje, identificando as mutáveis conjunturas históricas com que se deparou e as diversas fases em que se articulou seu compromisso (capítulo 3). Em particular me concentrei sobre o momento atual, caracterizado por uma reestruturação das lutas em torno do tema da agroecologia e de uma radicalização do conflito, não mais centrado apenas sobre uma visão de justiça redistributiva expressa na reivindicação dos direitos para as trabalhadoras rurais, mas orientado a abrir a realidade ao inédito possível (FREIRE, 2003), através da prática de um modelo alternativo de agricultura, que revela também os germes de uma nova sociedade (capítulo 5). Mostrei também como a luta pela agroecologia se configura e quais questões coloca em relação à consolidação do MMC em nível nacional (capítulos 3 e 6); em relação à sua mais significativa presença nas redes internacionais, primeiramente a *Via Campesina* (capítulo 3); e a uma mais decidida e explícita auto-identificação feminista (capítulo 5). Ao mesmo tempo, tentei compreender os processos transformativos que a participação no movimento gera nas vidas das mulheres camponesas. A leitura das histórias de vida traz à tona que a assunção do compromisso é um percurso não linear que se nutre de fases de maior ou menor envolvimento e de transição de um espaço político para outro. A natureza relacional deste processo se reflete seja na origem da militância – que

normalmente nasce de um encontro ou de uma amizade (LUTTE, 2001) –, seja nos seus desenvolvimentos, dirigidos, cada vez mais criticamente, para uma transformação das relações (entre mulheres, entre homens e mulheres, entre diversas comunidades de compromisso, com a sociedade inteira) em direção ao seu melhor, através da abertura a conflitos diversos e articulados, cujo êxito não é nada óbvio. Defendi que o engajamento no MMC/SC contribui para construir as orientações fundamentais das militantes referentes à vida. Essas se manifestam no reconhecimento da interdependência como cifra do próprio ser-no-mundo e na concepção de uma felicidade pessoal de nenhuma forma *desligada* do/a outro/a, *em detrimento* ou *sem* o outro/a – se bem que dentro de um percurso onde a problematidade e o risco do fracasso nunca são excluídos (capítulo 4).

• **A compreensão do movimento como sujeito coletivo unitário e a tematização das diferenças que o atravessam internamente.** Destaquei os elementos de continuidade e de ruptura do MMC/SC, quanto a seus antecedentes históricos e às organizações camponesas contemporâneas (capítulo 3), e mostrei como – ainda que dentro de múltiplas redes de alianças – o MMC/SC se delineia como um espaço político original em que, na busca por parte de toda mulher da ressonância de si na autenticidade da Outra (LONZI, 2010), constrói-se a autonomia feminina/feminista e se torna geradora a diferença que dela emerge (capítulo 4). Ao mesmo tempo, tentei valorizar as dissonâncias que se experimentam nas margens internas ao movimento, focalizando-me especialmente sobre os eixos de diferenciação que marcam transversalmente as militantes por: **1)** idade: evidenciei como – ainda que dentro de um contexto que valoriza a subordinação das jovens aos adultos, e em contraposição a fatores macroestruturais, como o envelhecimento da população no campo e os impulsos para o êxodo rural – no MMC/SC a promoção do protagonismo das jovens e do seu envolvimento nos processos de decisão corresponde à preocupação com uma continuidade do movimento, que seja formada não pela repetição, mas por um constante diálogo entre as gerações (capítulo 5); **2)** o papel no movimento: voltei-me por diversas vezes sobre as tendências contrapostas, de um lado, à estruturação e à hierarquização do movimento, de outro, à partilha das responsabilidades e à preocupação das lideranças em manter uma relação orgânica com a base (capítulo 5); **3)** pertencimento étnico-cultural: argumentei sobre a tendência à reprodução das desigualdades e ao cancelamento dos conflitos implícito na ativação da categoria unitária de mulher camponesa (MOHANTY, 2003); assim como os riscos de *exotizar* a Outra e obstaculizar o encontro,

presentes nas representações reificadas das diferenças culturais. Além disso, propus algumas reflexões para um percurso educativo de reformulação da relação negada com a Outra, fundado nas implicações decoloniais da agroecologia (capítulo 6).

• **A focalização sobre contextos específicos e a referência a dinâmicas estruturais.** Mesmo apresentando o conhecimento etnográfico como fruto de uma construção intersubjetiva entre mim e algumas mulheres em particular, em lugares e tempos circunscritos, nas minhas interpretações sempre tentei entrelaçar processos locais, nacionais e globais, tanto em relação às razões que conduziram à constituição do MMC/SC (capítulo 3), quanto ao que mais profundamente está em jogo em suas lutas. Desta forma, por exemplo, apresentei a troca de sementes crioulas e as outras práticas agroecológicas das militantes como uma forma de resistência propositiva ao modelo da Revolução Verde (capítulo 5); e descrevi este último como a aplicação à agricultura de uma concepção de desenvolvimento enraizada na modernidade/colonialidade ocidental e patriarcal (SHIVA, 1990) (capítulo 6).

• **A valorização do uso estrategicamente essencialista de alguns conceitos (SPIVAK, 1988) e a proposta de uma interconexa desconstrução deles.** Defendi, por exemplo, que se a noção de “saber popular” pode ser útil para a criação de alianças entre subalternos, sua problematização é, por sua vez, necessária para decompor as “divisões abissais” impostas pela colonialidade do saber, em detrimento dos conhecimentos populares, femininos, não ocidentais, indígenas e camponeses (SANTOS, 2010) (capítulo 5). Além disso – contrariamente a uma interpretação exclusivamente essencialista do feminismo praticado no MMC/SC –, encontrei a coexistência de elementos essencializantes e desconstrutivos na forma de entender a diferença feminina no movimento, e argumentei sobre a oportunidade de assumir mais explicitamente uma visão processual e aberta da diferença feminina (LONZI, 2010) (capítulo 5).

• **Linguagem descritiva, crítica e propositiva nas minhas argumentações.** Esta articulação se funda no caráter diversificado dos estatutos epistêmicos dos campos disciplinares que atravessei, na orientação para a ação além do mero conhecimento que caracteriza a abordagem metodológica que adotei, nas premissas ético-políticas da indagação (capítulo 2), na própria natureza do meu objeto de estudo que – como toda outra realidade educativa – reside sempre na fronteira entre “o que é” e “o que pretende ser”. Assim, por exemplo, a partir de uma problematização do modo em que o MMC/SC se relaciona com a questão

da complexidade cultural, ofereci alguns elementos para continuar pensando as práticas do movimento e desenvolvendo as implicações pedagógicas da agroecologia em uma direção decolonial (capítulo 5). Porém, sendo as práticas efetivas das militantes a referência principal para a minha reflexão, considerei oportuno, antes de tudo, discutir as minhas interpretações com as mulheres envolvidas na pesquisa, negociando a realização de momentos de devolução (capítulo 2); além disso, interrompi meu raciocínio quando me pareceu que prosseguir teria significado um mero exercício de intelectualismo, irrelevante para a luta do movimento. Acredito, de fato, que as ulteriores pistas de reflexão, surgidas deste primeiro trabalho etnográfico, poderão ser desenvolvidas e aprofundadas, na medida em que darão origem a novos percursos colaborativos. De modo semelhante, não levei em consideração categorias e perspectivas teóricas que – mesmo podendo ser consideradas “obrigatórias” (é o caso, por exemplo, do conceito de “gênero”) – não me pareciam adequadas para uma hermenêutica das práticas do MMC/SC.

Embora eu tenha querido tratar de diversas dimensões do MMC/SC que considero relevantes do ponto de vista político-pedagógico – correndo o risco, em alguns momentos, de ser aproximativa –, meus esforços nunca tiveram uma pretensão de exaustividade. Pelo contrário, estou ciente de que a perspectiva parcial, da qual se originam minhas interpretações, permitiu iluminar alguns aspectos da realidade social, obscurecendo outros. Mais exatamente, inspirando-me nas trajetórias de militância das minhas interlocutoras, teci meu texto segundo um enredo descontínuo de cheios e vazios, que se revela especialmente nas dimensões do indizível, da fragmentação, do excedente e do entreabrir-se. O indizível na minha tese alude, por exemplo, à mística, que qualifiquei como o núcleo político-pedagógico essencial do MMC/SC, mas que – embora dentro de um empreendimento de escritura – parecia resultar empobrecida pelas minhas palavras e resistir às tentativas de definição. Em relação à mística, esperei ativar nas leitoras uma compreensão por “ressonância”, segundo uma orientação que eu mesma segui para compreender este componente essencial da vida do movimento (WIKAN, 2013). A fragmentação se refere especialmente aos êxitos da pesquisa: na introdução esclareci que esta tese é um dos frutos do percurso colaborativo que envolveu minhas interlocutoras e a mim. Há outros frutos. Alguns incluem formas alternativas de elaboração dos dados etnográficos, que foram já realizadas – como no caso do documentário *“Come un seme nella terra. Olhares sobre o Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina”*, que idealizei com a ajuda de algumas

militantes – ou que poderão sê-lo no futuro. Outros frutos são ainda mais frágeis e delimitados, e concernem, por exemplo, aos efeitos de reconhecimento público dos esforços do MMC/SC, que minha indagação produziu nos contextos que atravessou (capítulo 4); mas também à criação de laços significativos, aos gestos de cuidado, aos encontros, aos projetos compartilhados que caracterizaram o processo todo de construção da etnografia. O excedente, neste sentido, é uma dimensão com que tive que lidar constantemente no processo de escritura, através da sensação da impossibilidade de comprimir em uma tese o sentido desta pesquisa para mim – seja por causa do meu forte envolvimento teórico-político com o assunto tratado, seja pelas constantes e significativas sobreposições entre o percurso de indagação e meu percurso existencial. De certo ponto de vista, eu estava consciente disso desde o início do doutorado, de outros não: por exemplo, foi gradual a descoberta de que esta etnografia nascia também de uma dívida de gratidão para com as raízes camponesas da minha história. O entreabrir-se, por fim, evoca as interrogações que a escritura da tese não satisfaz e as questões que colocou, que apontam para novas possíveis direções de pesquisa. Algumas dessas incluem, por exemplo, um exame mais aprofundado de perspectivas teóricas que eu considere apenas marginalmente – como o feminismo de inspiração marxista ou o eco-feminismo²⁶⁶ – para oferecer ulteriores contribuições ao debate sobre a articulação entre feminismo e agroecologia no MMC/SC; ou a idealização de percursos político-pedagógicos decoloniais que abordem o tema da complexidade cultural, à luz da constituição do movimento nacional. Como já esclareci, acredito que essas dimensões poderão ser exploradas adequadamente somente se forem articuladas em projetos colaborativos que tenham uma preocupação com as práticas do movimento.

Com minha tese, então, a partir de um exercício de hermenêutica das práticas do MMC/SC situada nas relações que construí com minhas interlocutoras, pretendi oferecer uma primeira contribuição à pedagogia dos movimentos sociais, nascente no Brasil – onde se finca suas raízes no pensamento freiriano – e quase totalmente ausente na Itália – apesar de alguns antecedentes fundamentais nas experiências de pedagogia popular

²⁶⁶ Os trabalhos das colegas Boni, Casagrande, Cinelli, Collet, Jahn, Jalil, Paulilo, Poli, Salvaro, Sirlei, Tecchio – para mencionar só aquelas que citei na minha tese – certamente podem equilibrar minhas lacunas nesse sentido.

e nas pedagogias críticas. Acredito que os aportes do estudo dos movimentos sociais para o mais vasto campo da pedagogia possam se desenvolver em múltiplas direções: para uma *in-disciplinarização* da disciplina em favor do reconhecimento do seu estatuto constitutivamente mestiço (PINTO MINERVA, 2009); uma decolonização permanente das práticas metodológicas e de escritura; uma responsabilização constante por suas implicações nas relações de poder; a criação de pedagogias cada vez mais críticas, solidárias, apaixonadas, rebeldes, militantes e resistentes, que tornem possíveis formas *muito outras* de ser, saber, sentir e com-viver (WALSH, 2013).

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard G. (org). **Recapturing Anthropology: working in the present**. Santa Fe: School of American Research Press, 1991, p.137-154.

ALMEIDA, Jalcione. Apresentação à quinta edição. Por um novo sentido à prática da agricultura. In: ALTIERI, Miguel. **Agroecologia**. A dinâmica produtiva da agricultura sustentável. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009, p.7-15.

_____. Agroecologia: paradigma para tempos futuros ou resistência para o tempo presente? **Desenvolvimento e meio ambiente**, n.6, p. 29-40, jul./dez., 2002.

ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Lua Nova**, São Paulo, n.76, p. 49-86, 2009.

ALTENHOFEN, Cléo V. Política lingüística, mitos e concepções lingüísticas em áreas bilíngües de imigrantes (alemães) no Sul do Brasil, **Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana**, v. II, n.3, p. 83-93, 2004.

ALTIERI, Miguel. **Agroecologia**. A dinâmica produtiva da agricultura sustentável. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

AMARAL, Shirlena C. S.; MELLO, Marcelo P. de. **Políticas públicas de acesso ao ensino superior**: analisando a política de cotas e a utilização do ENEM/SISU na UENF, 2012. Trabalho apresentado (Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades) – Nitéroí, RJ, 2012.

ANGELINI, Massimo. Introdução: Semi di cultura. In: CICCARESE, Davide. **I semi e la terra**. Manifesto per l'agricoltura contadina. Paderno Dugnano (Milano): Altreconomia, 2013, p.5-16.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez., 2005.

APOSTOLI CAPPELLO, Elena. Tra immaginari di viaggio e attivismo “queer”. Le trasformazioni della militanza nei movimenti antagonisti italiani. In: KOENSLER, Alexander; ROSSI, Amalia (orgs). **Comprendere il dissenso**. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali. Perugia: Morlacchi, 2012, p.171-183.

ARAÚJO, A. Maria F. **Paulo Freire uma história de vida**. Indaiatuba, SP: Vila das Letras, 2006.

ARTICULAÇÃO NACIONAL DE AGROECOLOGIA (ANA). **Mulheres construindo a agroecologia**. Caderno do II encontro Nacional de Agroecologia. Rio de Janeiro: Walprint Gráfica e Editora, 2008.

_____. **O papel da ANA**. Disponível em: www.agroecologia.org.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

BALDACCI, Massimo. **Metodologia della ricerca pedagogica**. Milano: Bruno Mondadori, 2001.

BALESTRO, Moisés V.; SAUER, Sérgio. A diversidade no rural, transição agroecológica e caminhos para a superação da Revolução Verde: introduzindo o debate. In: _____. (orgs). **Agroecologia e os**

desafios da transição agroecológica. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 7-16.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.11, p. 89-117, maio/ago., 2013.

BANDOLI, Fulvia. Partiti, potere, impermeabilità. In: Diotima. **Potere e politica non sono la stessa cosa.** Napoli: Liguori, 2009, p.67-77.

BARBIERI, Pinuccia et al. Immagina che il lavoro. **Sottosopra**, Milano, out., 2009. Disponível em: www.libreriadelledonne.it. Último acesso em: 9 setembro 2015.

BAUMANN, Gerd. **The multicultural riddle.** Rethinking National, Ethnic and Religious Identities. New York: Routledge, 1999.

BEHAR, Ruth. **The vulnerable observer.** The anthropology that breaks your heart. Boston: Beacon, 1996.

_____. Women writing culture: another telling of the story of American anthropology. **Critique of Anthropology**, v. 13, p. 307-325, 1993.

BEISIEGEL, Celso R. **Paulo Freire.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco-Editora Massangana, 2010.

_____. Das 40 horas de Angicos aos 40 anos da Pedagogia do Oprimido. In: MAFRA, Jason et al. (orgs). **Globalização, Educação e Movimentos Sociais: 40 anos da Pedagogia do Oprimido.** São Paulo: Editora do Instituto Paulo Freire e Esfera, 2009, p. 133-138.

BENASAYAG, Miguel; DEL REY, Angélique. **Elogio del conflicto**. Milano: Feltrinelli, 2007.

BERTIN, Giovanni. **Educazione alla ragione**. Lezioni di pedagogia generale. Roma: Armando, 1995.

_____; CONTINI, Mariagrazia. **Costruire l'esistenza**. Il riscatto della ragione educativa. Roma: Armando, 1983.

FREI BETTO. **O que é comunidade eclesial de base**. Disponível em: www.dhnet.org.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

BOAL, Augusto. **O arco-íris do desejo**: método Boal de teatro e terapia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

BOCCAGNI, Paolo. From rapport to collaboration... and beyond? Revisiting field relationships in an ethnography of Ecuadorian migrants. **Qualitative Research**, n.6, p. 736-754, 2009.

BONDI, Liz. Empathy and Identification: Conceptual Resources for Feminist Fieldwork. **ACME: An International E-Journal for Critical Geographies**, n.2, p. 64-76, 2003. Disponível em: acme-journal.org. Último acesso em: 9 setembro 2015.

BONI, Valdete, **De agricultoras a camponesas**: o Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina e suas práticas. 2012. Tese (doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

BORBA, Julian. Apresentação. In: SCHERER-WARREN, Ilse;

LÜCHMANN, Lígia H. (orgs). **Movimentos sociais e participação:** abordagens e experiências no Brasil e na América Latina. Florianópolis: editora da UFSC, 2011, p. 9-16.

BOSSI, Dario; GESUALDI, Francesco. **Il prezzo del ferro.** Come si arricchisce la più grande multinazionale del ferro e come resistono le vittime a livello mondiale. Bologna: EMI, 2010.

BOURDIEU, Pierre. L'objectivation participante. **Actes de la recherche em sciences sociales**, v. 150, p. 43-58, dez., 2003.

BRAIDOTTI, Rosi. **In metamorfosi.** Verso una teoria materialista del divenire. Milano: Feltrinelli. 2003.

BRANDÃO, Carlos R.; ASSUMPÇÃO, Raiane. **Cultura rebelde.** Escritos sobre a educação popular ontem e agora. São Paulo: Editora do Insituto Paulo Freire, 2009.

BRANDENBURG, Alfio. Movimento agroecológico: trajetória, contradições e perspectivas. **Desenvolvimento e meio ambiente**, n.6, p. 29-40, jul./dez., 2002.

BRASIL. **Lei n. 7.802 de 11 de julho de 1989.** Dispõe sobre a pesquisa, a experimentação, a produção, a embalagem e rotulagem, o transporte, o armazenamento, a comercialização, a propaganda comercial, a utilização, a importação, a exportação, o destino final dos resíduos e embalagens, o registro, a classificação, o controle, a inspeção e a fiscalização de agrotóxicos, seus componentes e afins, e dá outras providências. Disponível em: www.planalto.gov.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

BRUNELLO, Piero. Índios e colonos italianos no sul do Brasil. In: FLEURI, Reinaldo (org). **Intercultura e Movimentos Sociais**. Florianópolis: MOVER/NUP, 1998. p. 97-116.

BUTTARELLI, A. Rosa. Sovrane. In: Diotima. **Potere e política non sono la stessa cosa**. Napoli: Liguori, 2009, p.127-144.

_____. Fare autorità, disfare il potere. In: Diotima. **Oltre l'uguaglianza**. Le radici femminili dell'autorità. Napoli: Liguori, 1995, p.83-103.

CALDART, Roseli S. Elementos para construção do projeto político e pedagógico da educação do campo. In: PARANÁ (ESTADO). SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO; SUPERINTENDÊNCIA DA EDUCAÇÃO; DEPARTAMENTO DE ENSINO FUNDAMENTAL. **Cadernos temáticos**. Educação do campo. Curitiba: SEED/PR, 2008, p.23-34.

_____. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**. Expressão Popular: São Paulo, 2004.

CANCI, Adriano; BRASSIANI, Ivanildo Â. **Anchieta, história, memória e experiência**. Uma caminhada construída pelo povo. São Miguel do Oeste: McLee, 2004.

CANCI, Adriano; SINTRAF-ANCHIETA. **Sementes crioulas**. Construindo soberania. A semente na mão do agricultor. São Miguel do Oeste: Mclee, 2002.

CAPITINI, Aldo. **La compresenza dei morti e dei viventi**. Milano: il Saggiatore, 1966.

CAPORAL, Francisco R.; COSTABEBER, José A.; PAULUS, Gervasio. Agroecologia: matriz disciplinar ou novo paradigma para o desenvolvimento rural sustentável. In: CAPORAL, Francisco R.; AZEVEDO, Edisio O. de (orgs). **Princípio e perspectivas da agroecologia**. Curitiba: IFPR, 2011, p. 45-80.

CAPORAL, Francisco R. Em defesa de um plano nacional de transição agroecológica: compromisso com as atuais e nosso legado para as futuras gerações. In: BALESTRO, Moisés V.; SAUER, Sérgio (orgs). **Agroecologia e os desafios da transição agroecológica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 267-309.

_____; COSTABEBER, José A. **Agroecologia alguns conceitos e princípios**. Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA, 2004.

CAPUCCI, Alberto. Guerreiro José, semeador de esperança e coragem. In: UCZAI, Pedro (org). **Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo**. Chapecó: Argos, 2002, p.265-288.

CARNEIRO, Fernando F. et al. **Dossiê da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO)** – Um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde Parte 1 - Agrotóxicos, Segurança Alimentar e Nutricional e Saúde. Rio de Janeiro: ABRASCO, 2012.

CARVALHO, Tarcício M. De. “Nós não tem direito”: costume e direito à terra no Contestado. In: ESPIG, Márcia J; MACHADO, Paulo P. (orgs). **A guerra Santa revisitada**. Novos estudos sobre o movimento do Contestado. Florianópolis: editora da UFSC, 2008, p. 33-72.

CASAGRANDE, J. Leonir. **Movimentos sociais do campo**: mulheres agricultoras em Santa Catarina. 1991. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal

de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

CASAGRANDE, Nair. Formação de educadores: as contribuições de um método pedagógico em desenvolvimento no Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da Reforma Agrária. **Motrivivência**, Florianópolis, ano XVIII, n.26, p. 15-45, jun., 2006.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José. **La spiritualità della liberazione**. Assisi: Cittadella, 1995.

CASELLA, Anna P. Para não dizer que não falei das flores. In: _____. (org). **Incontri transatlantici**. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana. Aprilia (Latina): Novalogos, 2012, p.237-258.

CECCONI, Luciano. **La ricerca qualitativa in educazione**. Studio di caso e analisi testuale. Milano: FrancoAngeli, 2002.

CELAM. **Documentos finales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano**. Disponível em: www.celam.org. Último acesso em: 9 setembro 2015.

CHRYSSOCHOU, Xenia. **Diversità culturali**. Psicologia sociale della differenza. Bologna: Utet, 2006.

CICCARESE, Davide. **I semi e la terra**. Manifesto per l'agricoltura contadina. Milano: Altreconomia, 2013.

CIMA, Rosanna; FINCO, Rita. **Imparare e insegnare tra lingue diverse**. Brescia: La Scuola, 2014.

CIMA, Rosanna. **Pratiche narrative per una pedagogia dell'invecchiare**. Milano: FrancoAngeli, 2012b.

_____. Redesenhar as mapas do encontro: trabalho de cuidado com os migrantes. **Visão Global**, Joaçaba, v.15, n.1-2, p.103-114, jan./dez., 2012a.

_____. **Incontri possibili**. Mediazione culturale per una pedagogia sociale. Roma: Carocci, 2009.

CINELLI, Catiane. **Programa de sementes crioulas de hortaliças: experiência e identidades no Movimento de Mulheres Camponesas**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação nas Ciências) – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, 2012.

CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica**. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.

_____. Pratiche spaziali: il lavoro sul campo, il viaggio e la definizione dell'antropologia come disciplina. In: _____. **Strade**. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX. Torino: Bollati Boringhieri, 1999, p.70-121.

_____; MARCUS, George (orgs). **Writing Cultures**. The poetics and politics of ethnography. Berkeley: California Press, 1986.

COLOMBO, Letizia. La passione di esserci. In: Diotima. **L'ombra della madre**. Napoli: Liguori, p. 65-75.

CONTINI, Mariagrazia. **Elogio dello scarto e della resistenza**. Bologna: CLUEB, 2009.

_____. L'etica dell'impegno nell'esistenzialismo e nel problematicismo pedagogico. In: _____; GENOVESE, Antonio. **Impegno e conflitto**. Saggi di pedagogia problematicista. Firenze: La Nuova Italia, 1997, p. 55-106.

COROSSACZ, Valeria R. In bilico tra colore e classe. Esperienze di bianchezza tra uomini bianchi di Rio de Janeiro. In CASELLA, Anna P. (org). **Incontri transatlantici**. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana. Novalogos: Aprilia (Latina), 2012, p. 61-83.

COSTA, Claudia L; ALVAREZ, Sonia E. Translocalidades: por uma política feminista da tradução. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v.17, n.3, p.739-742, set./dez., 2009.

COWEN, Michael P.; SHENTON, Robert W. The Invention of Development. In: CRUSH, Jonathan (org). **Power of Development**. London: Routledge, 1995, p.27-43.

CÚPULA DOS POVOS. **Documentos finais da Cúpula dos Povos na Rio+20 por Justiça Social e Ambiental**. Disponível em: www.meioambiente.pr.gov.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

CREMONESE, Dejalma. Monges barbudos: resistência e massacre de camponeses no Sul do Brasil. In: MOTTA, Márcia; ZARTH, Paulo (orgs). **Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história**. Concepções de justiça e resistência nas repúblicas do passado (1930-1960). São Paulo: Editora da UNESP, 2008, p. 99-116.

DAHER, Liana M. **Fare ricerca sui movimenti sociali in Italia**. Passato, presente e futuro. Milano: FrancoAngeli, 2012.

DAL LAGO, Alessandro; DE BIASI, Rocco (orgs). **Un certo sguardo**. Introduzione all'etnografia sociale. Laterza: Roma-Bari, 2002.

D'ANGELIS, Wilmar R. Para uma história dos índios do Oeste catarinense. **Cadernos do CEOM**. CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina, Chapecó, ano 19, n.23, p. 265-343, 2006.

DEBONA, Narcélio I. **O caboclo de Palma Sola e arredores**. Depoimento sobre as décadas de 1930-1960. McLee: São Miguel do Oeste, 2011.

_____. **Memórias da colonização de Palma Sola**. McLee: São Miguel do Oeste, 2003.

DE LAURI, Antonio. Per introdurre una riflessione sull'etnografia. In: _____; ACHILLI, Luigi (orgs). **Pratiche e politiche dell'etnografia**. Roma: Maltemi, 2008, p. 9-25.

DELLA PORTA, Antonella; MOSCA, Lorenzo. Globalizzazione e movimenti sociali: una introduzione. In: _____. (orgs). **Globalizzazione e movimenti sociali**. Roma: Manifestolibri, 2003, p. 7-20.

DEMETRIO, Duccio. Prospettive epistemologiche. Rappresentazioni dell'adulità. In: _____; ALBERICI, Aureliana. **Istituzioni dell'educazione degli adulti**. Vol 1: il metodo autobiografico. Milano: Guerini e Associati, 2002, p. 115-154.

DEWEY, John. **Esperienza e educazione**. Firenze: La Nuova Italia, 1993.

DOLCI, Danilo. **Palpitare di nesi**. Ricerca di educare creativo a un mondo nonviolento. Roma: Armando, 1985.

DURANTI, Alessandro. Il ritorno come epifania etnografica: Samoa 1978-1999. In: BRUTTI, Lorenzo; PAINI, Anna. **La terra dei miei sogni**. Esperienze di ricerca sul campo in Oceania. Roma: Maltemi, 2002, p. 161-179.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 24-33.

ECKERT, Cordula. O MASTER e as ocupações de terra no Rio Grande do Sul. In: FERNANDES, Bernardo M.; MEDEIROS, Leonilde, S. de; PAULILO, Ignez M. (orgs). **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas. A diversidade das formas de lutas no campo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2009, p.71-92.

ESPIG, Márcia J. A atuação da estrada de ferro São Paulo-Rio Grande durante a Guerra do Contestado: resultados de pesquisa. In: MACHADO, Paulo P. et al. (orgs). **Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado: história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012**. Anais da sessão Pelotas. Pelotas: UFPEL, 2012, p.115-130.

ESTEBAN, Mari L. **Antropología del cuerpo**. Género, itinerarios corporales, identidade y cambio. Barcelona: Bellaterra, 2004.

ETC group. **Sólo tres empresas controlan más de la mitad (53%) del mercado global de semillas comerciales.** Disponível em: www.etcgroup.org.es. Último acesso em: 9 setembro 2015.

_____. **Transgénicos, glifosato y cancer.** Disponível em: www.etcgroup.org.es. Último acesso em: 9 setembro 2015.

FABIETTI, Ugo. **Antropologia culturale.** L'esperienza e l'interpretazione. Bari-Roma: Laterza, 1999.

FALS-BORDA, Orlando. Experiencias teórico-prácticas (1998). In: _____. **Una sociología sentipensante para América Latina.** Buenos Aires-Bogotá: CLACSO e Siglo del Hombre, 2009b, p. 303-366.

_____. **Cómo investigar la realidad para transformarla (1979).** In: _____. **Una sociología sentipensante para América Latina.** Buenos Aires-Bogotá: CLACSO-Siglo del Hombre, 2009a, p. 253-302.

FAVA, Fernando. **Lo Zen di Palermo.** Antropologia dell'esclusione. Milano: FrancoAngeli, 2007.

FÁVERO, Osmar. Paulo Freire, movimentos sociais e Educação de Jovens e Adultos. In: STRECK, Danilo; ESTEBAN, Teresa M. (orgs). **Educação Popular.** Lugar de construção social coletiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 49-63.

FERNANDES, Bernardo M.; MEDEIROS, Leonilde, S. de; PAULILO, Ignez M. Introdução. In: _____. (orgs). **Lutas camponesas contemporâneas:** condições, dilemas e conquistas. A diversidade das formas de lutas no campo. São Paulo: Editora da UNESP, 2009, p. 23-34.

FIORENTIN, Valter; ORO, Ivo P. Dom José e as lutas dos pequenos agricultores. In: UCZAI, Pedro (org). **Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo**. Chapecó: Argos, 2002, p. 179-206.

FLEURI, Reinaldo M. **Reinventar o presente...** pois o amanhã se faz na transformação do hoje. Fortaleza: Editora da UFC, 2008.

_____. Educação intercultural: desafios emergentes na perspectiva dos movimentos sociais. In: _____. (org). **Intercultura e movimentos sociais**. Florianópolis: MOVER/NUP, 1998, p. 45-54.

FLORA, Jussara M. della. **Mulheres migrantes**. Vidas de trabalho e silêncio na colonização do Oeste catarinense 1920-1985. Francisco Beltrão: Grafisul, 2009.

FRABOTTA, Biancamaria (org). **La politica del femminismo**. Roma: Savelli, 1976.

FRAIRE, Manuela (org). **Lessico politico delle donne: teorie del femminismo**. Milano: Fondazione Badaracco-FrancoAngeli, 2002.

FRANZINA, Emilio. **L’America Gringa**. Storie italiane d’immigrazione tra Argentina e Brasile. Parma: Diabasis, 2008.

FREIRE, Paulo; MACEDO, Donaldo. **Cultura, lingua, razza**. Un dialogo. Udine: Forum, 2008.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

_____. **A pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____; HORTON, Myles. **O caminho se faz caminhando**. Petropolis: Vozes, 2002.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Educação e mudança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1967.

GADOTTI, Moacir. **Fórum mundial da educação**: pro-posições para um outro mundo possível. São Paulo: Editora do Instituto Paulo Freire, 2009.

_____. **Educação e poder**: introdução à pedagogia do conflito. São Paulo: Cortez, 2003.

_____; FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **Pedagogia**: diálogo e conflito. São Paulo: Cortez, 1995.

GALLO, Ivone C. D. O Contestado, suas histórias, suas fontes, suas ficções. In: MACHADO, Paulo P. et al. (orgs). **Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado**: história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012. Anais da sessão Pelotas. Pelotas: UFPEL, 2012, p. 21-34.

GARCIA, Regina (org). **Para quem pesquisamos para quem escrevemos**. São Paulo: Cortez, 2011.

GASPARETTO, Sirlei; COLLET, Zenaide. Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina em busca de uma pedagogia camponesa e feminista. **Revistas Grifos**, Chapecó, v.22, n.34/35, p.177-194, 2013.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**. Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

_____. ; BINGEMER Clara, M. **Maria madre di Dio e madre dei poveri**. Assisi: Cittadella, 1987.

GENOVESE, Antonio. La dimensione sociale. In: CONTINI, Mariagrazia; _____. **Impegno e conflitto**. Saggi di pedagogia problematicista. Firenze: La Nuova Italia, 1997, p. 157-192.

GIMÉNEZ, Carlos R. Interculturalismo. In: MANTOVANI, Giuseppe. **Intercultura e mediazione**. Teorie ed esperienze. Roma: Carocci, 2008, p. 149-169.

GIRARDI, Giulio (b). **Educazione dalla dipendenza alla pratica della libertà**. Disponível em: www.amistrada.net. Último acesso em: 9 setembro 2015.

_____. (a). **Seminando amore come il granoturco**. Leonidas Proaño, testimone e teologo dell'amicizia liberatrice. Disponível em: www.amistrada.net. Último acesso em: 9 setembro 2015.

_____. **Educare per quale società?** Assisi: Cittadella, 1975.

GLASS, Verena. **Em ação nesta madrugada, mulheres destroem viveiro da Aracruz no RS.** Disponível em: www.cartamaior.com.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

GOHN, Maria G. **Movimentos sociais na contemporaneidade.** 2011. Trabalho encomendado pelo grupo Educação e Movimentos Sociais (33ª Reunião Anual da Anped), Caxambu, 2011.

_____. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**, Salvador, v.21, n.54, p. 439-455, set./dez., 2008.

_____. **Teorias dos movimentos sociais:** paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

GOMES, João C. C. As bases epistemológicas da Agroecologia. In: CAPORAL, Francisco R.; AZEVEDO, Edisio O. de (orgs). **Princípios e perspectivas da agroecologia.** Curitiba: IFPR, 2011, p. 13-42.

GRAMSCI, Antonio. **L'alternativa pedagogica.** Antologia a cura di Mario Manacorda. Roma: Editori Riuniti University Press, 2012.

GRAZIANI, Francesca et al. È accaduto non per caso. **Sottosopra rosso**, jan., 1996. Disponível em: www.libriadelledonne.it. Último acesso em: 9 setembro 2015.

GROSSI, Miriam (org). **Trabalho de campo e subjetividade**. Florianópolis: editora da UFSC, 1992.

GRZYBOWSKI, Cândido. **Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais do campo**. Petrópolis, RJ: Vozes-FASES, 1987.

HAMMOND, John L. Mística, meaning and popular education in the Brazilian Landless Workers Movement. **Interface: a journal for and about social movements**, v. 6, p. 372-391, maio, 2014.

HANAUER, Ana et al. **Carta de saída das nossas organizações (MST, MTD, Consulta Popular e Via Campesina) e do projeto estratégico defendido por elas**. Disponível em: www.passapalavra.info. Último acesso em: 9 setembro 2015.

HANNERZ, Ulf. **La diversità culturale**. Bologna: Mulino, 2001.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, Santa Cruz, v.14, n.3, p. 575-599, outono, 1988.

HOLST, John. **Social movements, civil society, and radical adult education**. Westport-London: Bergin & Garvey, 2002.

HOOKS, bell. **Teaching to transgress: education as the practice of freedom**. London: Routledge, 1994.

_____. **Feminist theory: from margin to center**. Cambridge: South End Press, 1984.

INGOLD, Tim. The Art of Translation in a Continuous World. In: PÁLSSON, Gisli (org). **Beyond boundaries**. Understanding, Translation and Anthropological Discourse. Oxford: Berg, 1993, p. 210-237.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Cidades-Santa Catarina**. Disponível em: www.ibge.gov.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

INSTITUTO NACIONAL DE CÂNCER (INCA). **Posicionamento do Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva acerca dos agrotóxicos**. Disponível em: www.inca.org.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

IRIGARAY, Luce. **Etica della differenza sessuale**. Milano: Feltrinelli, 1985.

JAHN, Elisiane de F. Envelhecimento do campo e o Movimento de Mulheres Camponesas: desafios e perspectivas. **Revistas Grifos**, Chapecó, v.22, n.34/35, p. 113-132, 2013.

KOENSLER, Alexander. Per un'antropologia dei movimenti sociali: etnografia e paradigmi dell'analisi di movimenti. In: _____ ; ROSSI, Amalia (orgs). **Comprendere il dissenso**. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali. Perugia: Morlacchi, 2012, p. 47-56.

_____ ; ROSSI, Amalia. Introduzione: comprendere il dissenso. In: _____ (orgs). **Comprendere il dissenso**. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali. Perugia: Morlacchi, 2012, p.13-34.

LANDER, Edgardo. Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global. **Comentario Internacional**,

n. 2, p.79-88, II semestre, 2001.

LASSITER, Luke. **The Chicago Guide to Collaborative Ethnography**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

LAZZARI, Francesco. Sviluppo e lotte per la democrazia partecipativa nel Brasile del XXI secolo. In: CASELLA, Anna P. (org). **Incontri transatlantici**. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana. Aprilia (Latina): Novalogos, 2012, p. 259-278.

LAWLESS, Elaine. Reciprocal ethnography: no one said it was easy. **Journal of Folklore Research**, v.37, n.2-3, p. 197-205, maio/dez., 2000.

_____. Women's Life Stories and Reciprocal Ethnography as Feminist and Emergent. **Journal of Folklore Research**, v. 28, n.1, p. 35-60, jan./abr., 1991.

LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. **Non credere di avere dei diritti**. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne. Torino: Rosenberg & Sellier, 1998.

LONZI, Carla. **Sputiamo su Hegel e altri scritti**. Milano: *et. al.*, 2010.

LUCISANO, Pietro; SALERNI, Anna. **Metodologia della ricerca in educazione e formazione**. Roma: Carocci, 2009.

LUGONES, María. Hacia um feminismo descolonial. **La manzana de la discordia**, Cali, v.6, n.2, p.105-119, jul./dez., 2011.

_____. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n.9, p.73-101, jul./dez., 2008.

LUTTE, Gerard. **Principesse e sognatori nelle strade in Guatemala**. Roma: Kappa, 2001.

MACHADO, Luiz C. P. As necessidades humanas, os saberes, a utopia: a agroecologia, os cerrados e a sua proteção. In: BALESTRO, Moisés V.; SAUER, Sérgio (orgs). **Agroecologia e os desafios da transição agroecológica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 235-266.

MACHADO, Paulo P. O centenário do movimento do Contestado – 1912/2012 – momento para balanço e reflexão. In: MACHADO, Paulo P. et al. (orgs). **Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado**: história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012. Anais da sessão Pelotas. Pelotas: UFPEL, 2012, p.7-20.

MAGRI, Paolo. Un posto fra i grandi. **Limes Brasiliana**, n.257, p.119-125, jun., 2014.

MAHER, Vanessa. Scrivere l'esperienza antropologica: gli appunti di campo. In: POLI, Annarosa et al. (orgs). **Diari di guerra e di pace**. Verona: Ombre Corte, 2010, p. 230-255.

_____. Razza e gruppo etnico: il mito sociale e la relatività dei confini. In: MAHER, Vanessa (org). **Questioni di etnicità**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 15-32.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (orgs). **El giro decolonial**:

reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporaneos-Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 127-168.

MALIGHETTI, Roberto. Politiche di campo: autorità e collusioni. In: DE LAURI, Antonio; ACHILLI, Luigi (orgs). **Pratiche e politiche dell'etnografia**. Roma: Maltemi, 2008, p. 82-98.

MANFREDI, Silvia M. Contribuições freirianas para a organização dos movimentos sindical e popular no Brasil. In: MAFRA, Jason et al. **Globalização, Educação e Movimentos Sociais: 40 anos da Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Editora do Instituto Paulo Freire-Esfera, 2009, p.139-150.

MARCUS, George. L'etnografia nel/del sistema-mondo. L'affermarsi dell'etnografia multi-situata. In: CAPELLETTO, Francesca (org). **Vivere l'etnografia**. Firenze: Seid, 2013, p. 155-180.

MASSON, Sabine. Genre, race et colonialité en Amérique Latine et aux Caraïbes. Une analyse des mouvements indigènes et féministes. In: FILLIEULE, Olivier; ROUX, Patricia (orgs). **Le sexe du militantisme**. Paris: Presses de Sciences, 2009, p. 299-316.

MAYO, Peter. **Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti**. Sassari: Carlo Delfino, 2008.

MEDEIROS, Leonilde S. de. **História dos movimentos sociais no campo**. Rio de Janeiro: FASE, 1989.

MELLO, Márcio A. de; SCHMIDT, Wilson. Agricultura familiar e a cadeia produtiva do leite no Oeste catarinense. Possibilidades para a construção de modelos heterogêneos. In: PAULILO, Ignez M.; SCHMIDT, Wilson (orgs). **Agricultura e espaço rural em Santa Catarina**. Florianópolis: editora da UFSC, 2003, p. 71-98.

MELUCCI, Alberto. Prefazione: Verso l'autonomia dell'azione collettiva. In: DONATI, Paolo; DIANI, Mario. **Movimenti sociali contemporanei**. Bibliografia 1975-1984. Milano: Unicopli, 1984, p. 9-15.

MENDES, José S. R. Desígnios da Lei de Terras: imigração, escravidão e propriedade fundiária no Brasil Império. **Caderno CRH**, Salvador, v.22, n.55, p.173-184, jan./abr., 2009.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **Sobre a leitura popular da Bíblia no Brasil**. Disponível em: www.cebi.org.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

MIGLIORINI, Laura; RANIA, Nadia. I Focus group: uno strumento per la ricerca qualitativa. **Animazione Sociale**, p. 82-88, fev., 2001.

MIGNOLO, Walter. Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial. Disponível em: www.ram-wan.net. Último acesso em: 14 setembro 2015.

_____. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p.55-85.

MOHANTY, Chandra T. "Under western eyes" revisited: feminist solidarity through anticapitalist struggles". In: _____. **Feminism without borders**. Decolonizing theory, practicing solidarity. Durham and London: Duke University Press, 2003, p. 221-251.

MONTAGNA, Nicola. Conflitti, movimenti e cambiamento sociale nelle teorie sui movimenti sociali. In: KOENSLER, Alexander; ROSSI, Amalia (orgs). **Comprendere il dissenso**. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali. Perugia: Morlacchi, 2012, p. 57-69.

MONTESPERELLI, Paolo. **L'intervista ermeneutica**. FrancoAngeli: Milano, 1998.

MORAES, Maria S. M. de. Movimento dos atingidos pelas barragens da bacia do Rio Uruguai e a ação político-educativa dos mediadores. **Revista Brasileira de Educação**, n.1, p.80-92, jan./abr., 1996.

MORIN, Edgar. **Educare gli educatori**. Una riforma del pensiero per la democrazia cognitiva. Intervista a cura di Antonella Martini. Roma: EDUP, 2005.

_____ ; CIURANA, Émilio R.; MOTTA, Domingo R. **Educare per l'era planetaria**. Roma: Armando, 2004.

_____. **I sette saperi necessari all'educazione del futuro**. Milano: Raffaello Cortina, 2001.

_____. **Una testa ben fatta**. Milano: Raffaello Cortina, 2000.

MORO, Giovanni. **Azione civica**. Conoscere e gestire le organizzazioni di cittadinanza attiva. Roma: Carocci, 2005.

MORRONE, Maria L. **O Exame Nacional do Ensino Médio: democratização do ensino superior e regulação do sistema escolar**. 2011. Trabalho apresentado (Simpósio da Anpae) – São Paulo, 2011.

MORTARI, Luigina. **Apprendere dall'esperienza**. Il pensare riflessivo nella formazione. Roma: Carocci, 2003.

MOTTA, Márcia; ESTEVES, Carlos L. Ligas Camponesas: história de uma luta (des)conhecida. In: MOTTA, Márcia; ZARTH, Paulo. **Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história**. Vol II. São Paulo: editora UNESP, 2008, p. 243-257.

MOTTA, Sara; ESTEVES, Ana M. Editorial: The Pedagogical Practices of Social Movements. **Interface: a journal for and about social movements**, v. 6, p.1-26, maio, 2014.

MST. **Mulheres da Via Campesina acupam fazenda Aracruz**. Disponível em: www.mst.com.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

MURACA, Mariateresa; CIMA, Rosanna; ALGA, Livia. Anatomia dos olhares na pesquisa científica. **Em aberto**, v. 27, n.91, p.111-122, 2014.

MURACA, Mariateresa; MUNARINI, Camila. Educação do campo. Reinventare la scuola, trasformare la realtà. **Pedagogika, Rivista di educazione, formazione e cultura**, ano XVI, n. 3, p.18-22, jul./set., 2012.

MURACA, Mariateresa. L'educazione di fronte alle sfide della società multiculturale: tra fragilità e speranza. **Quaderni dell'utopia concreta**, n. 1, p. 20-35, 2010.

MURARO, Luisa. **Dio è violent**. Roma: Nottetempo, 2014.

_____. Introduzione di una idea. In: Diotima. **Potere e politica non sono la stessa cosa**. Napoli: Liguori, 2009, p. 5-13.

_____. Le genealogie femminili. **Per amore del mondo**, n.3, 2008. Disponível em: www.ishtarvr.org. Último acesso em: 9 setembro 2015.

_____. **Il dio delle donne**. Milano: Mondadori, 2003.

_____. La maestra di Socrate e mia. In: Diotima. **Approfittiamo dell'assenza**. Punti di avvistamento sulla tradizione. Napoli: Liguori, 2002, p. 27-43.

_____. Partire da sé e non farsi trovare. In: Diotima. **La sapienza di partire da sé**. Napoli: Liguori, 1996, p. 5-21.

_____. Oltre l'uguaglianza. In: Diotima. **Oltre l'uguaglianza**. Le radici femminili dell'autorità. Liguori: Napoli, 1995, p. 105-134.

_____. L'orientamento alla riconoscenza. In: Diotima. **Il cielo stellato dentro di noi**. L'ordine simbolico della madre. Milano: La tartaruga, 1992, p. 9-19.

MUSSOI, Eros. Políticas públicas para o rural em Santa Catarina: descontinuidades na continuidade. In: PAULILO, Ignez M.; SCHMIDT, Wilson (orgs). **Agricultura e espaço rural em Santa Catarina**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003, p. 211-235.

NDIAYE, Marie T.Y. **A agroecologia, alternativa ao modelo agrícola desenvolvimentista na África**. Disponível em: www.codesria.org. Último acesso em: 9 setembro 2015.

OLIVEIRA, Ancelmo P. de. **“Brasileiros” e “de origem” na oralidade cotidiana escolar: emblemas de uma tensão interétnica**. 2001. Dissertação (Educação) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

OLIVEIRA, Josiane R. de; ORO, Ivo P. Dom José e o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). In: UCZAI, Pedro (org). **Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo**. Chapecó: Argos, 2002, p. 252-264.

OLIVEIRA, Maria W. de. Pesquisa e trabalho profissional como espaços e processos de humanização e de comunhão criadora. **Cadernos Cedes**, Campinas, v.29, n.79, p. 309-32, set./dez., 2009.

PACHECO, João O. **Antropologia, ética e regulamentação da pesquisa**. 2012. Seminário – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

PAINI, Anna. **Il filo e l’aquilone**: i confini della differenza in una società Kanak della Nuova Caledonia. Torino: le Nuove Muse, 2007.

PAIVA, Rosalía. **Feminismo paritário indígena andino**. Disponível em www.ecoportal.net. Último acesso em: 9 setembro 2015.

PALUDO, Conceição. Educação popular e educação do campo: nexos e relações. In: STRECK, Danilo; ESTEBAN, Teresa M. (orgs). **II**, p.64-76.

PAOLI, Arturo. **Camminando s'apre cammino**. Assisi: Cittadella, 1994.

PAULILO, Ignez M. Movimento das Mulheres Agricultoras e os muitos sentidos da “igualdade de gênero”. In: FERNANDES, Bernardo M.; MEDEIROS, Leonilde, S. de; _____. (orgs). **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas. A diversidade das formas de lutas no campo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2009, p. 179-202.

_____. Movimento de mulheres agricultoras: terra e matrimônio. In: PAULILO, Ignez M; SCHMIDT, Wilson (orgs). **Agricultura e espaço rural em Santa Catarina**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003, p. 183-210.

_____. **Terra à vista... e ao longe**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

PEREIRA, Gilberto S. **As cidades gêmeas**. Blumenau: Odorizzi, 2004.

PIANO, Maria G. La pedagogía del oprimido. In: MONFERRER, Dolors et al. (orgs). **Fórum Paulo Freire V encuentro internacional**. Sendas de Freire, opresiones, resistencias y emancipaciones em un nuevo paradigma de vida. Xàtiva: Institut Paulo Freire de España y Crec, 2006, p. 245-254.

PIASERE, Leonardo. L'etnografia come esperienza. In: CAPPELLETTO, Francesca (org). **Vivere l'etnografia**. Firenze: Seid, 2013, p. 65-95.

_____. **L'etnografo imperfetto.** Esperienza e cognizione in antropologia. Roma-Bari: Laterza, 2002.

PINTO MINERVA, Franca. La pedagogia tra sconfinamenti ed ibridazioni. In: FRABBONI, Franco; WALLNÖFER, Gerwald. **La pedagogia tra sfide ed utopie.** Milano: FrancoAngeli, 2009, p. 125-135.

PIRES, Murilo; RAMOS, Pedro. O termo modernidade conservadora: sua origem e utilização no Brasil. **Revista Econômica do Nordeste**, v. 40, n.3, p. 411-424, jul./set., 2009.

PIUSSI, A. Maria. **Co-costruire apprendimento e conoscenze come bene comune:** partnership tra università comunità per la ricerca socialmente responsabile e trasformativa. Seminário – Università di Verona, Verona, 2011.

_____. Educare per il cambiamento o cambio di civiltà? In: BUTTARELLI, Anna R.; GIARDINI, Federica (orgs). **Il pensiero dell'esperienza.** Milano: Baldini Castoldi Dalai, 2008b, p. 445-459.

_____. La sabiduría de quien sabe esquivar la dialéctica entre opresión y libertad. **Rizoma freireano • Rhizome freirean**, v. 1-2, 2008a. Disponível em: www.rizoma-freireano.org. Último acesso em: 9 setembro 2015.

_____. Era là dall'inizio. In: Diotima. **Il cielo stellato dentro di noi.** L'ordine simbolico della madre. Milano: la Tartaruga, 1992, p. 21-47.

PIZZORNO, Alessandro. Considerazioni sulle teorie dei movimenti sociali. In: Cohen, Jean L. et al. **I nuovi movimenti sociali.** Milano: FrancoAngeli, 1988, p. 11-27.

POGGIO, Barbara. **Mi racconti una storia?** Il metodo narrativo nelle scienze sociali. Roma: Carocci, 2004.

POLI, Odilon. **Leituras em movimentos sociais.** Chapecó: Argos, 2008.

PORTERA, Agostino. **Manuale di pedagogia interculturale.** Roma-Bari: Laterza, 2013.

POTENTE, Antonietta. E se non esistesse... In: TOMMASI, Wanda (org). **Un altro mondo in questo mondo.** Bergamo: Moretti e Vitali, 2014, p. 136-146.

_____. ¿Cuando? Ahora... Le anarchiche coordinate del tempo politico-esistenziale. In: Diotima. **La festa è qui.** Napoli: Liguori, 2012, p. 149-164.

_____. **Metodo come arte dell'etica.** Approssimazioni e contributi. 2011. Seminário – Università di Verona, Verona, 2011.

_____. **Qualcuno continua a gridare per una mistica politica.** Mofetta: la Meridiana, 2008.

_____. **Semplicemente vivere.** Pratovecchio (Arezzo): Freternità di Romena, 2006.

PRAETORIUS, Ina. **Penelope a Davos.** Idee femministe per un'economia globale. Milano: Quaderni di Via Dogana, 2011.

PUTINO, Angela. **Partire da un'altra parte**. 2006. Trabalho encomendado (Gran Seminario di Diotima) – Università di Verona, Verona, 2006.

QUERMES, Paulo A. Democracia participativa e schizofrenia política in Brasile: il sociale contro il sociale. In: CASELLA, Anna P. (org). **Incontri transatlantici**. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana. Aprilia (Latina): Novalogos, 2012, p. 279-296.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-245.

RABHI, Pierre. **J'ai un énorme contentieux avec la modernité**. Disponível em: www.pierrerabhi.org. Último acesso em: 9 setembro 2015.

RENK, Arlene. A colonização do oeste catarinense: as representações dos brasileiros. **Cadernos do CEOM**. CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina, Chapecó, ano 19, n.23, p. 37-71, 2006.

_____. **Narrativas da diferença**. Chapecó: Argos, 2004.

_____. **Migrações: de ontem e de hoje**. Chapecó: Grifos, 1999.

REPORTER BRASIL (ong). **Deserto Verde** - os impactos do cultivo de pinus e eucaliptos. Disponível em: www.reporterbrasil.org.br. Último acesso em: 14 setembro 2015.

RIBEIRO, Marlene. **Movimento camponês trabalho educação liberdade, autonomia, emancipação**: princípios/fins da formação humana. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

RIBEIRO, Silvia. Camponeses, biodiversidade e novas formas de privatização. In: CARVALHO, Horacio M. de. **Sementes patrimônio do povo a serviço da humanidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2003, p. 51-72.

RICH, Adriene. Notes towards a politics of location. In: _____. **Blood, Bread and Poetry**: Selected Prose, 1979-1986. New York: Norton, 1986, p. 210-231.

RIST, Gilbert. **Lo sviluppo**: storia di una credenza occidentale. Torino: Bollati Boringhieri, 1997.

ROSENBAUM, Francine. **Approche transculturelle des troubles de la communication**. Masson: Paris, 1997.

ROSSETO, Santos. Síntese histórica da região oeste. **Cadernos do CEOM**. CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina, Chapecó, ano 19, n.23, p. 257-264, 2006.

ROSSI, Amalia. *Mediascapes* e attivismo culturale. L'incontro etnografico oltre la crisi della rappresentazione. In: DE LAURI, Antonio; ACHILLI, Luigi (orgs). **Pratiche e politiche dell'etnografia**. Roma: Maltemi, 2008, p. 161-180.

ROSSI, Cristina. **Antropologia culturale**. Appunti di metodo per la ricerca nei “mondi contemporanei”. Milano: Guerini e Associati, 2003.

SACHS, Wolfgang; SANTARIUS, Tilman. **Per un futuro equo**. Milano: Feltrinelli, 2007.

SALVARO, Giovanna I. J. **Entre a igualdade e a diferença**: mulheres camponesas em luta de gênero. 2010. Tese (doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

SANTOS, Barbara. **Árvore do Teatro do oprimido**. Disponível em: www.ctorio.org.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

SANTOS, Boaventura de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: _____ ; MENESES, Maria P. (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1987.

SANTOS, Janete dos. **Política pública de acesso ao ensino superior**: um olhar sobre a utilização do ENEM/SISU na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. 2011. Trabalho apresentado (XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais) – Universidade Federal de Bahia, Ondina, 2011.

SANTOS, Roselys I. C. dos. O País da Cocanha: Emigração Italiana e Imaginário. In: FLEURI, Reinaldo (org). **Intercultura e Movimentos Sociais**. Florianópolis: MOVER/NUP, 1998. p. 71-95.

SANTOS, Silvio C. dos. Os Índios Xokleng e os imigrantes. In: FLEURI, Reinaldo (org). **Intercultura e Movimentos Sociais**. Florianópolis: MOVER/NUP, 1998. p. 57-69.

SARTORI, Diana. Indizi terrestri. In: Diotima. **Potere e politica non sono la stessa cosa**. Napoli: Liguori, 2009, p. 15-52.

_____. Con lo spirito materno. In: Diotima. **L'ombra della madre**. Napoli: Liguori, 2007, p. 33-64.

_____. Donne e uomini tra pubblico e privato. **Annali di studi religiosi**, Trento, n.5, p. 367-388, 2004.

_____. Nessuno è autore della propria storia: identità e azione. In: Diotima. **La sapienza di partire da sé**. Napoli: Liguori, 1996, p. 23-57.

_____. “Tu devi” un ordine materno. In: Diotima. **Oltre l'uguaglianza**. Le radici femminili dell'autorità. Napoli: Liguori, 1995, p.5-29.

SCHENSUL, Jean; SCHENSUL, Stephen. Collaborative research: methods of inquiry for social change. In: LECOMPTE, Margaret; MILLROY, Wendy; PREISSELE, Judith (orgs). **Handbook of qualitative research in education**. San Diego: Accademic press, 1992.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology. **Current Anthropology**, v. 36, n.3, p. 409-440, jun., 1995.

SCHERER-WARREN, Ilse. Para uma abordagem pós-colonial e emancipatória dos movimentos sociais. In: _____; LÜCHMANN, Lúgia

H. (orgs). **Movimentos sociais e participação**: abordagens e experiências no Brasil e na América Latina. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p.17-36.

SCHMITT, Claudia J. Transição agroecológica e desenvolvimento rural: um olhar a partir da experiência brasileira. In: BALESTRO, Moisés V.; SAUER, Sérgio (orgs). **Agroecologia e os desafios da transição agroecológica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 177-204.

SCHRAMM, Katharina. Voi ce l'avete la vostra storia. Giù le mani dalla nostra. In: CAPPELLETTO, Francesca (org). **Vivere l'etnografia**. Firenze: Seid, 2013, p. 181-197.

SCUOLA DI BARBIANA. **Lettera a una professoressa**. Firenze: Fiorentina, 1967.

SEYFERTH, Giralda. A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica. In: MAUCH, Cláudia; VASCONCELLOS, Naira. **História do Brasil** – colonização alemã. Canoas: Universidade Luterana do Brasil, 1994, p. 11-28.

SHIVA, Vandana. **Ritorno alla terra**. La fine dell'ecoimperialismo. Roma: Fazi, 2009.

_____. **Le nuove guerre della gobalizzazione**. Sementi, acqua e forme di vita. Torino: Utet, 2005.

_____. **Il mondo sotto brevetto**. Milano: Feltrinelli, 2002.

_____. **Sopravvivere allo sviluppo**. Torino: Isedi, 1990.

SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas públicas ambientais. **Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável**, Porto Alegre, v.1, n.1, p. 61-71, jan./mar., 2000,

SILVA, José G. da; GROSSI, Mauro E. del; FRANÇA, Caio G. de. **Fome zero**. A experiência brasileira. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2010.

SILVA, Marcelo K. De volta aos movimentos sociais? Reflexões a partir da literatura brasileira recente. **Ciências Sociais Unisinos**, v.46, n.1, p.2-9, jan./abr., 2010.

SILVA, Marcio B.; ZARTH, Paulo A. Religiosidade popular, autoridades e conflitos no Alto Uruguai. In: Machado, Paulo P. et al. (orgs). **Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado**: história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012. Anais da sessão Pelotas. Pelotas: UFPEL, 2012, p. 175-196.

SILVA, Marineide M. A fumicultura em Santa Catarina: discutindo a rentabilidade à luz das implicações sociais e econômicas. In: PAULILO, Ignez M; SCHMIDT, Wilson (orgs). **Agricultura e espaço rural em Santa Catarina**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003, p. 99-123.

SILVERMAN, David. **Come fare ricerca qualitativa**. Una guida pratica. Roma: Carocci, 2002.

SOBRINHO, Geraldo N.; SALVATERRA, Carla. Le università brasiliane alla conquista del mondo. **Limes Brasiliana**, n.257, p. 99-102, jun., 2014.

SOUSA, Maria A. de. **Educação do Campo**. Propostas e práticas pedagógicas do MST. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SPIVAK, Gayatri, C. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

_____. Deconstructing. Historiography. In: GUHA, Ranajit; _____ . (orgs). **Selected Subaltern Studies**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1988, p.3-32.

STEDILE, João P; FERNANDES, Bernardo M. **Brava gente**. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. São Paulo: Expressão Popular-Fundação Perseu Abramo, 2012.

STEDILE, João P. O MST e a questão agrária. Entrevista com Alfredo Bosi, Marco Coelho e Dario Borelli. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 11, n.31, p. 69-97, set./dez., 1997.

STRECK, Danilo R. Uma pedagogia em movimento: os movimentos sociais na obra de Paulo Freire. In: MAFRA, Jason et al. **Globalização, Educação e Movimentos Sociais: 40 anos da Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Editora do Instituto Paulo Freire-Esfera, 2009, p. 63-72.

SURIAN, Alessio (org). **Un'altra educazione in costruzione**. Secondo forum mondiale dell'educazione di Porto Alegre. Pisa: ETS, 2003.

_____. (org). **Un'altra educazione è possibile**. Forum mondiale dell'educazione di Porto Alegre. Pisa: ETS, 2002.

TECCHIO, Andréia. **O uso de sementes crioulas de hortaliças pelas**

componentes do Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina. 2005. Monografia (pós-graduação em Movimentos Sociais e Desenvolvimento) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Francisco Beltrão, 2005.

TEDLOCK, Barbara. From participant observation to the observation of participation. **Journal of Anthropological Research**, v.7, n.1, p. 69-94, primavera, 1991.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação.** São Paulo: Cortez, 1986.

THOMÉ, Nelson. **Sangue, suor e lágrimas no chão do Contestado.** Curitiba, SC: Universidade do Contestado, 1992.

TOMMASI, Wanda. Il lavoro del servo. In: Diotima. **Oltre l'uguaglianza.** Le radici femminili dell'autorità. Napoli: Liguori, 1995, p. 59-84.

TRENTO, Angelo. In Brasile. In: BEVILACQUA, Piero; DE CLEMENTI, Andreina; FRANZINA, Emilio (orgs). **Storia dell'emigrazione italiana.** Arrivi. Roma: Donzelli, 2002, p. 3-23.

VAINER, Carlos. **Águas para a vida, não para a morte:** notas para uma história do movimento de atingidos por barragens no Brasil. Disponível em: www.observabarragem.ippur.ufrj.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

VALENTINI, Delmir; RADIN, José. A guerra do Contestado e a expansão da colonização. In: MACHADO, Paulo P. et al. (orgs). **Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado:**

história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012. Anais da sessão Pelotas. Pelotas: UFPEL, 2012, p. 51-76.

VITTORIA, Paolo. **Narrando Paulo Freire por uma pedagogia do diálogo**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.

WALSH, Catherine. Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. In: _____. (org). **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. TOMO I. Quito: Abya Yala, 2013, p. 23-68.

_____. **Interculturalidad y (de)colonialidad**. Perspectivas críticas y políticas. 2009. Trabalho encomendado (XII Congreso ARIC-Asociacion Internacional pour la Recherche Interculturelle) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

_____. (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: FULLER, Norma (org.). **Interculturalidad y Política: desafíos e posibilidades**. Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales, 2002, p. 115-142.

WEILER, Kathleen. Freire and a feminist pedagogy of difference. **Harvard Educational Review**, v.61, n.4, p. 449-475, inverno, 1991.

WERLANG, Antônio. **Disputas e ocupação do espaço no oeste catarinense**. A articulação da Companhia Territorial Sul Brasil. Chapecó: Argos, 2006.

WEZEL, Alexander et al. Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. **Agronomy for Sustainable Development**, n.4. p. 503-515, out./dez. 2009.

WIKAN, Unni. Oltre le parole. Il potere della risonanza. In: CAPPELLETTI, Francesca (org). **Vivere l'etnografia**. Firenze: Seid, 2013, p. 97-134.

ZAMBONI, Chiara. Una valigia leggera. In: Diotima. **Potere e politica non sono la stessa cosa**. Napoli: Liguori, 2009, p. 113-126.

_____. Il materialismo dell'anima. In: Diotima. **La sapienza di partire da sé**. Napoli: Liguori, 1996, p. 155-170.

_____. Ordine simbolico e ordine sociale. In: Diotima. **Oltre l'uguaglianza**. Le radici femminili dell'autorità. Napoli: Liguori, 1995, p.31-48.

ZIBECHI, Raúl. Introduzione: I movimenti sociali latinoamericani. In: ZANCHETTA, Aldo (org). **America Latina. L'avanzata de los de abajo**. Massari-Fondazione Neno Zanchetta: Lucca, 2008, p. 12-17.

ZOLETTO, Davide. **Pedagogia e studi culturali**. La formazione tra critica postcoloniale e flussi culturali transnazionali. Pisa: ETS, 2011.

PUBLICAÇÕES DO MMC

MMC/Brasil; AMTR/SUL. **Mulheres camponesas em defesa da saúde e da vida**. Cartilha, Chapecó, abril 2008.

_____. **História.** Disponível em: www.mmcbrasil.com.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

_____. **Lutas.** Disponível em: www.mmcbrasil.com.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

_____. **Organização.** Disponível em: www.mmcbrasil.com.br. Último acesso em: 9 setembro 2015.

MMC/SC. **Movimento de Mulheres Camponesas: 30 anos de história e conquista, reafirmando a luta camponesa e feminista.** Mutirão de Organização e Trabalho de Base. Cartilha 1 e 2, Chapecó, maio de 2012.

_____. **Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina.** Uma história de organização, lutas e conquistas. Cartilha, Chapecó, novembro 2008.

_____. **Mulheres camponesas na luta por saúde integral.** Manejo de horto medicinal e saúde integral. Cartilha, Chapecó, outubro 2008.

_____. **Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC.** Caderno 1. Cartilha, Chapecó, junho 2005.

_____. **Comercialização de produtos orgânicos.** Folder.

ENTREVISTAS

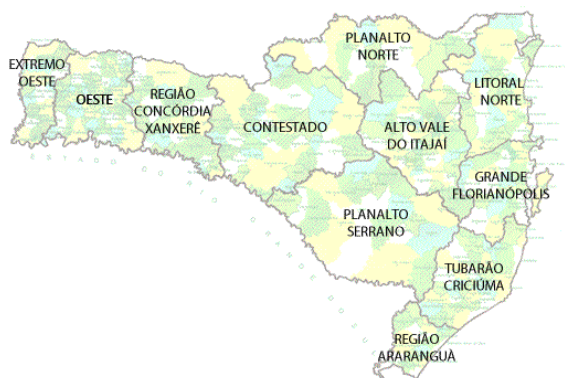
FREIRE, Paulo. **Tv Puc**, São Paulo, 17 de abril de 1997. Entrevista concedida a Luciana Burlamaqui.

FILMES

MULHERES DA TERRA. Marcia Paraiso (diretora). Rio de Janeiro-Florianópolis: Plural Filmes, 2010. HD, 15 minutos

APÊNDICE

MUNICÍPIOS ATRAVESSADOS PELA PESQUISA DE CAMPO²⁶⁷



Fotografia 15 – Mapa do estado de Santa Catarina dividida por regiões

PALMA SOLA

O município de Palma Sola é situado no Extremo Oeste de Santa Catarina, tem uma extensão de 330,104 km² e 7.765 habitantes. Desde 1961, ano da sua emancipação de Dionísio Cerqueira, seu território se limita ao norte por Flor da Serra (Paraná), ao sul por Anchieta, ao oeste por Dionísio Cerqueira, São José do Cedro e Guarujá do Sul e ao leste por Campo Erê. Segundo a tradição, seu nome deriva de uma palmeira solitária, localizada na atual praça central, que servia aos forasteiros como

²⁶⁷ A quantidade e a qualidade das informações sobre os municípios em que vivi no período da pesquisa de campo varia muito em função da disponibilidade de material e, sobretudo, da existência de publicações. As leitoras e os leitores notarão uma quase total ausência de dados relativos ao período anterior à colonização. Evidentemente, essa ausência não é neutra: ela mostra como as relações de poder influenciam as modalidades de construção e transmissão da história.

referência para a orientação.

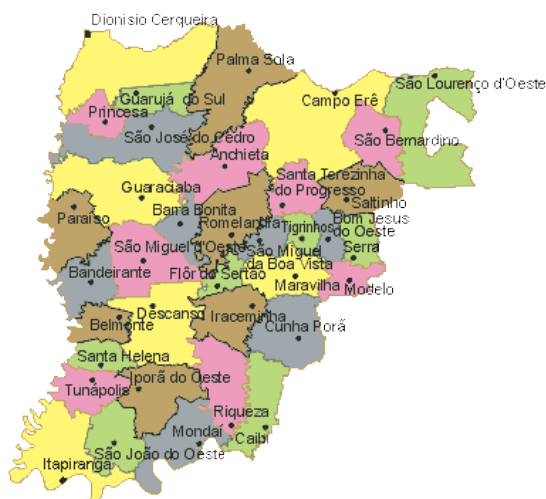
Debona (2011) documenta que os primeiros colonizadores de Palma Sola foram os Lara. Vicente Antunes de Lara, oriundo do estado de São Paulo, foi encarregado pelo Imperador Dom Pedro II de ocupar a região, com o propósito de estender o domínio brasileiro aos territórios disputados com a Argentina. A fazenda Lara incluía os atuais municípios de Palma Sola, Campo Erê, Dionísio Cerqueira, parte de Barracão e de Santo Antônio do Sudoeste, Marmeleiro, Flor da Serra do Sul, São Lourenço do Oeste e Vitorino. Os Lara, portanto, “pertenciam à elite da época, tendo condições de adquirir uma grande quantidade de terras com enorme riqueza natural e promover o seu registro” (Ibidem, p.53). Segundo Debona (2011), existiam relações amistosas e até de parentesco entre os Lara e os índios que moravam na região.

Nas duas primeiras décadas do século XX chegaram outros moradores, principalmente da Argentina: as famílias Abreu, Amaral, Cabral, Mello, Oliveira, Rocha, Piruchim, ervateiros e safristas que abriram as primeiras clareiras na mata (Ibidem). Dos anos trinta aos anos sessenta, Palma Sola conheceu um intenso processo de transformação no perfil da população, na forma de ocupação do espaço e na produção econômica, devido à colonização. As terras foram divididas em lotes, aproveitando-se divisões naturais (por exemplo, os leitos dos rios); ou construindo-se linhas artificiais. Vender a mesma área para duas ou mais pessoas era prática comum, tanto é que alguns compradores tiveram que pagar sua terra duas vezes. Com o assentamento dos lotes se iniciava a organização social, a partir da construção de uma escola, que servia também de igreja e salão comunitário. Inicialmente o município de Palma Sola era formado por trinta e oito comunidades, algumas das quais não existem mais ou têm poucos habitantes. Como em todo o Oeste do estado, os caboclos foram expulsos das suas terras, primeiro pelos bugreiros²⁶⁸ que trabalhavam para as colonizadoras, depois por pistoleiros contratados pelos próprios colonos gaúchos (Ibidem).

Os irmãos Crestani instalaram a primeira serraria e tiveram um papel importante no processo de industrialização do município, baseado na exploração da floresta e da mão-de-obra barata. A vegetação nativa predominante do município (araucárias, cercadas de canelas, imbuías e

²⁶⁸ Caçadores de índios e caboclos.

erva-mate) hoje se acha praticamente extinta, por causa de um extrativismo desenfreado e irracional, que levou também à extinção uma grande variedade de animais e aves. “Os próprios reflorestamentos resultam ineficazes e escondem em suas entrelinhas apenas uma preocupação econômica, pois as espécies plantadas não são nativas e não devolvem as características originais da mata” (DEBONA, 2003, p.82). Nas últimas décadas se registra um importante êxodo rural, decorrente da crise do modelo agrícola familiar, da ausência de uma política voltada à pequena propriedade e do envelhecimento da população (Ibidem).



Fotografia 16 – mapa do Extremo Oeste de Santa Catarina

ANCHIETA

O município de Anchieta, emancipado em 1963, é circundado pelos territórios de Campo Êre, Palma Sola, Romelândia, Barra Bonita, Guaraciaba e São José do Cedro, tendo uma população de aproximadamente 6.380 habitantes. Seu nome é fruto de uma homenagem aos pioneiros padres gaúchos, Pedro Rubin e Alfonso Correia, que teriam demonstrado uma coragem parecida com a do padre jesuíta José de

Anchieta, conhecido com o título de “apóstolo do Brasil e catequizador dos índios”.

Canci e Brassiani (2004) distinguem duas correntes migratórias responsáveis pelo atual perfil da população de Anchieta. A primeira foi imediatamente em seguida à Guerra do Contestado e estava composta por caboclos que saíram de Dionísio Cerqueira, Paraná e Argentina. Essa população se dedicava à caça e ao plantio de milho, em função da “safra do porco”²⁶⁹. O segundo fluxo, mais consistente e organizado, teve início nas décadas de quarenta e cinquenta e estava formado por famílias de agricultores e comerciantes de origem alemã, polonesa, cabocla e, sobretudo, italiana, sendo oriundas de Joaçaba, São Miguel do Oeste, Guaraciaba e diversos municípios do Rio Grande do Sul. Geralmente, uma parte da família chegava antes para cortar a mata, abrir a estrada e iniciar o plantio; em outros casos, a família inteira vinha junto e se acampava na vila até que o lote estivesse pronto para ser cultivado. O processo de colonização de Anchieta, realizado pela empresa Pinho & Terra Ltda, dirigida por Olímpio Dalmagro, provocou uma intensa e significativa transformação do espaço social e a expulsão dos caboclos que habitavam essa região há muitos anos.

Desde a colonização, a economia de Anchieta está ligada ao comércio local, à extração e industrialização de madeira e, sobretudo, à agropecuária. Todavia, a imposição do modelo da Revolução Verde e do sistema integrado²⁷⁰ na suinocultura e na fumicultura foram responsáveis por uma progressiva concentração de terras e um dos êxodos rurais mais expressivos da região. Hoje o êxodo rural envolve os idosos, que, depois de se aposentarem, mudam-se para o perímetro urbano do município, mas, sobretudo, à população jovem, que migra para as cidades principais da região, a capital do estado ou outros estados.

Para continuar a morar no campo, muitos agricultores e agricultoras começaram a se organizar em movimentos sociais. Em Anchieta atualmente são ativos o MMC, o MST (no território do município existem dois assentamentos da Reforma Agrária: “União da Vitória” e “25 de Maio”), o MPA, o SINTRAF e mais de dez associações

²⁶⁹ Remeto ao supacítulo 6.2 para uma explicação desta prática.

²⁷⁰ Ver subcapítulo 3.5.3.

de pequenos agricultores. Essas organizações criaram um programa municipal de resgate de sementes crioulas, a Festa Nacional das Sementes Crioulas, o feirão da terra e várias pequenas agroindústrias, tornando-se protagonistas de uma discussão sobre um modelo alternativo de agricultura.

SÃO JOSÉ DO CEDRO

O município de São José do Cedro abrange uma área de 281,29 Km² e tem uma população de 13.684 habitantes. Limita-se ao norte com Guarujá do Sul e Princesa, ao leste com Palma Sola, ao sul com Anchieta e Guaraciaba e ao oeste com a Argentina. O nome deriva do culto a São José e da presença de vários cedros na região. São José do Cedro se emancipou em 1958, desmembrando-se do território de Dionísio Cerqueira. Atualmente compreende aproximadamente trinta e duas comunidades e os distritos de Mariflor e Padre Reus.

Da companhia Bertaso, fundada em 1918 por Ernesto Bertaso – o principal responsável pela colonização do Oeste de Santa Catarina –, a concessão para a venda das terras do atual município de São José do Cedro passou para a Barth e Anoni, e depois ainda para as madeireiras Santo Antônio e Cedro e Terras. O povoamento começou em 1948, mas foi sobretudo nas décadas de cinquenta e sessenta que famílias gaúchas descendentes de europeus e oriundas de Lajeado, Santa Rosa, Cerro Largo, Santo Cristo etc, se estabeleceram em São José do Cedro. A propaganda teve um papel fundamental ao incentivar a migração: as terras eram apresentadas como planas e férteis e se garantia um longo prazo para o pagamento. Mesmo assim, como documenta Flora (2009), para muitos colonos a migração do Rio Grande do Sul e os primeiros anos da colonização foram bastante desafiadores, por causa dos conflitos com os posseiros, das adversidades da natureza e da necessidade de construir uma vida comunitária.

Com a colonização, estruturou-se uma economia baseada na pequena agricultura (as principais produções são milho, trigo, feijão e fumo), na criação de suínos e bovinos e no comércio de madeira, inicialmente extraída e sucessivamente plantada. No fim da década de cinquenta, o processo de industrialização, ligado à exploração da madeira,

começou a absorver a mão-de-obra expulsa do campo.

GUARUJÁ DO SUL

O município de Guarujá, emancipado de Dionísio Cerqueira em 1961, tem uma área de 100,219 Km² e 4.908 moradores. Limita-se ao norte com Dionísio Cerqueira, ao leste com Palma Sola e ao sudoeste com São José do Cedro e Princesa. O nome Guarujá do Sul foi escolhido em homenagem à praia localizada no estado de São Paulo, muito popular no período da colonização. Alcides Volkweis, Romeo e Rineu Granzotto, oriundos de Caxias do Sul, colonizaram as terras do futuro município. Eles eram donos da madeireira Santo Antônio, que possuía boa parte das terras da região.

Durante o período da entressafra agrícola, os colonos que moravam em Guarujá, como em muitos outros municípios da região, buscavam uma renda extra, trabalhando como peões na derrubada do mato, arrastadores, armadores ou balseiros. Os pinheiros, os cedros e os louros melhores eram transportados, através das balsas, até Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. O setor econômico principal do município continua sendo a agropecuária, baseada na produção de soja, milho, arroz, feijão, trigo, fumo e na criação de suínos.

DIONÍSIO CERQUEIRA

O município de Dionísio Cerqueira, com sua população de 14.811 residentes em uma área de 379,189 km², limita-se ao norte com Barracão e Flor da Serra (Paraná), ao leste com Palma Sola, ao sul com Princesa e Guarujá do Sul e ao oeste com a cidade argentina de Bernardo de Irigoyen. Sua história está profundamente ligada às disputas territoriais que envolveram antes Espanha e Portugal, depois Argentina e Brasil, e finalmente Santa Catarina e Paraná.

O nome do município se deve ao general Dionísio Cerqueira, que se destacou na defesa dos interesses do Brasil na disputa com a Argentina e chefiou a comissão que recebeu a responsabilidade de demarcar a

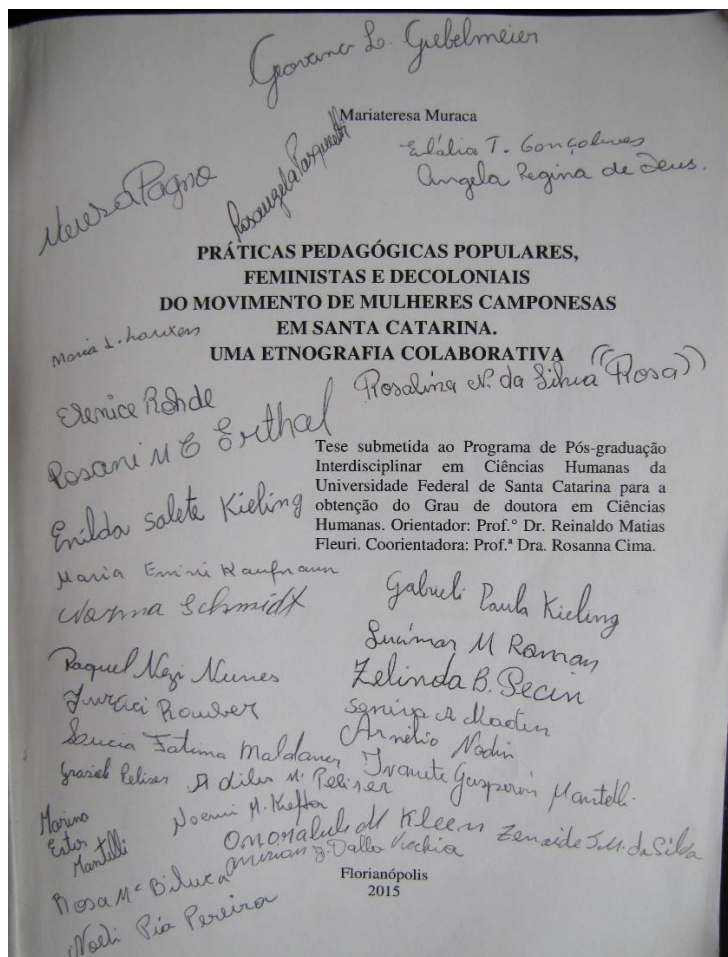
fronteira após o pronunciamento do árbitro internacional, então Presidente dos EUA, Grover Cleveland (PEREIRA, 2004). Todavia, o território de Dionísio Cerqueira foi estabelecido definitivamente só depois do fim da Guerra do Contestado e da assinatura do acordo entre Santa Catarina e Paraná, que dividia a cidade em duas partes, passando mais tarde a parte paranaense a se chamar Barracão (Ibidem). A população de Dionísio Cerqueira, todavia, conheceu a bandeira de Santa Catarina só em 1929, em ocasião da visita do então governador Adolfo Konder.

Em 1945 a área da fazenda da Conceição, que até então pertencia aos herdeiros de Antônio Antunes de Lara, foi transferida para a colonizadora Barth Anoni e Cia Ltda. A empresa, porém, recolheu as assinaturas só de dois herdeiros, falsificando as outras e provocando assim um violento conflito de terras que mereceu a constituição de uma Comissão Parlamentar de Inquérito na Assembleia Legislativa. Muitos posseiros abandonaram suas terras, ocupadas pacificamente por dezenas de anos, e fugiram para a Argentina e Paraguai. Outros só no final do século XX conseguiram legalizar suas terras por meio de usucapião ou graças às desapropriações do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Enquanto isso, a Barth Anoni e Cia Ltda realizou o processo de colonização e instalou diversas serrarias na área, “iniciando uma devastadora derrubada de pinheiros que se tornou a principal atividade da região, calculando-se em mais de três milhões as araucárias derrubadas” (Ibidem, p.55). Em 1953 o município, até então distrito de Chapecó, se emancipou. Sua área original incluía também os territórios de São José do Cedro, Guarujá do Sul, Princesa e Palma Sola.

ANEXO 1

CO-AUTORAS DA TESE



Fotografia 17 – Co-autoras da tese. Durante os encontros de devolução do texto final, realizados nos cinco municípios atravessados pela pesquisa de campo e em Chapecó, algumas de minhas interlocutoras assinaram a tese. Dessa forma quisemos sublinhar sua construção coletiva e dialógica.

ANEXO 2

PARECERES DOS MEMBROS DA BANCA

JACQUES GAUTHIER (Centro Universitário Jorge Amado – UNIJORGE)

Destaca-se a grande qualidade de pesquisadora, ao mesmo tempo muito culta, com vasto conhecimento teórico e capacidade de articular as abordagens diversas que permitem interrogar a vivência das mulheres do MMC/SC que colaboraram na investigação, e cuidadosa em entender a relação entre essas mulheres, seu “mundo” e o fato de entrarem na escrita de uma tese de Doutorado, espelho assimétrico da relação da autora da referida tese com o movimento das mulheres do MMC/SC.

O trabalho é excelente e merece elogios, pois abre perguntas relevantes e ativa, no/a leitor/a, o pensamento.

No movimento da luta complexa das mulheres e sua teorização colaborativa, aparece a importância de se situar com discernimento numa dinâmica imprevisível, onde o conflito, de onde que ele surja, estimula os devires. Um dos méritos deste trabalho é que se evidenciam as dinâmicas da pesquisadora acadêmica e as, diversas, das suas parceiras, construindo um objeto virtual que Deleuze e Guattari chamariam de *personagem conceitual*: “Mulher em luta investigadora de si e das outras”, com perspectivas múltiplas.

A lucidez: se a globalização promoveu uma colonialidade global, obviamente essa colonialidade não se reduz ao mundo que foi colonizado, identificado como não-humano pelo colonizador, nem às mulheres desse mundo, mais que duas vezes não humanas (por não serem na situação da mulher branca frente ao homem branco, nem da mulher não branca frente ao homem não branco, mas criando uma terceira forma de dominação, exponencial); a colonialidade está em todo lugar, inclusive no antigamente chamado de “primeiro mundo”, portanto, na Itália, na França, nos Estados Unidos etc. Isso facilita muito a teorização das implicações da pesquisadora no seu objeto de pesquisa, com destaque na noção intuitiva de *ressonância*, que tranquilamente desqualifica os velhos sentimentos de culpa ou sedução, quando as pessoas da academia vão se

qualificar, ao estudarem gente do povo lutando contra a ordem opressiva da qual, mais ou menos, elas pensam se beneficiar.

Não somente os/as outros/as nos mostram o que não queremos e não podemos ver em nós, apoiando assim nosso esforço de construção teórica, por pouco que cuidemos de manter a zona de distância, mistério e provavelmente, incompreensão, entre eles/as e nós, mas pela ressonância sensitiva, desconstroem algumas das nossas angústias institucionais e nos ensinam o cosurgimento do conhecimento. Na fonte dessa cocriação, a recusa de ser objetivada, por parte de todas as integrantes da pesquisa (inclusive, insisto neste momento no fato de que nenhum dado está coletado, e sempre produzido pelas técnicas de pesquisa utilizadas, na dialogicidade).

Com razão, a autora fala de “co-implicação” das parceiras de pesquisa. Esse aspecto, pouco teorizado na academia, das ressonâncias implicativas, podia ser mais elaborado, inclusive nos seus desdobramentos espirituais (“místicos”). Pois, trata-se de outra coisa que da dialogicidade: estamos do lado do intuitivo, de vibrações e impulsos vitais compartilhados.

Assumindo sua posição de, às vezes, não se sentir em casa e não ter referências estáveis, o que autoriza “corajosos gestos de ruptura”, Mariateresa Muraca está vivenciando um “devir-Cigana” na pesquisa. A Cigana ensina que o espírito está dentro da matéria e deve ser louvado onde ele está, com leveza, entre cantos, jogos e danças. A roda do tempo identifica-se assim com a roda do veículo (o método), nas (itin)errâncias do pesquisar.

Aprofundemos o assunto: epistemologicamente decolonial é a ideia de que a dominação exponencial da mulher não-branca encontra-se com significado *outro*, na perspectiva do conhecimento das próprias dominadas. Encontra-se frequentemente, aqui no Brasil, expressa na forma da Ancestralidade, conceito do qual a pesquisadora se aproximou. Aparentemente, as mulheres do MMC/SC, por serem geralmente de ascendência europeia (ou seja, nem indígena, nem africana), não valorizam muito o conceito, mas ele está agindo nas suas falas, bem como, na escrita de Mariateresa Muraca.

É através da Ancestralidade que se encontra a “sensação de viver uma transcendência cheia de materialidade”, que se “vincula com uma dívida de gratidão para com as que precederam, e se abre generosamente

para quem chegará” (p. 151). As mulheres estando cuidando da vida e da morte (enquanto condição da transmissão da própria vida), sempre “perto de onde está a vida”, tecem relações íntimas com o que Mariateresa Muraca chama de “mística”. Encontramos aqui uma visão da “mística” relacionada à geração de diferenças e de potências inéditas, ainda não pensadas, que a luta revela aos poucos. Assim, o amar a si mesmo potencializa-se nos encontros, que proporcionam descobertas de si, inclusive, através do conflito.

A maneira não patriarcal de conduzir as lutas é pelas mulheres um potente analisador das organizações e instituições dominadas pelos homens, como se verifica frequentemente. O simbolismo da comida, sementes, mudinhas e flores trocadas em momentos de reunião-celebração enfatiza a copresença, na qual a própria natureza é integrada ao ser humano.

Destaca-se o “impessoal” como *entrelugar*, zona ao mesmo tempo de fronteira e de inclusão recíproca complexa entre o Eu e o Tu, o Eu e o Nós, o Nós e o Eles, que inclui o mundo não humano (animais, vegetais, minerais...), tanto quanto o mundo adverso de fora. A teoria do sujeito como impessoal mereceria ser mais desenvolvida, para dar mais força à invenção coletiva da sua subjetividade pelas mulheres do MMC. O dar muito de si é abertura, e permite receber. Pela sua relação antropológica com o criar, a mulher-educadora e camponesa sabe isso – o que provavelmente torna difícil a reprodução da atitude institucional de predação e exclusão dos políticos. Eis alguns aspectos do conceito interessante de “essencialismo contraditório”, desenvolvido pela autora, que é um essencialismo, ao mesmo tempo, de luta e ancestralidade.

Ao lado dessa continuidade na transmissão, sem a qual nenhum grupo encontraria sua identidade e que ganha cores especiais no caso de mulheres em luta, Mariateresa Muraca refere-se ao conceito de “interrupção”, fonte de uma concepção da educação livre de projeções ego, etno ou antropocêntricas. Fundamental é essa recusa da construção do Outro como objeto de conhecimento. Sugiro que, para completar as metáforas do tecer-juntos, dos entrelugares pós-coloniais, observe-se as dobras, dobragens e desdobramentos no processo histórico pelo qual se constituem culturas de luta: ao percorrer um lugar do meu ser que estiver dobrado, encontrarei memórias ancestrais muito mais próximas temporal e espacialmente de mim que eventos aparentemente contemporâneos acontecendo em casa.

Pode-se visualizar o processo de elaboração desta tese de doutorado como um origami onde as mulheres do MMC e a autora compartilhariam dobras comuns e neste processo, desabrochariam campos simbólicos ordinariamente velados em dobras padronizadas.

Em conclusão desse parecer, considero aprovada com louvor a tese de doutorado de Mariateresa Muraca *“PRÁTICAS PEDAGÓGICAS POPULARES, FEMINISTAS E DECOLONIAIS DO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA. UMA ETNOGRAFIA COLABORATIVA”*.

CLAUDIA DE LIMA COSTA (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC)

O trabalho de Mariateresa é de um fôlego deveras surpreendente: realizar uma hermenêutica das práticas político-pedagógicas do MMC/SC a partir das articulações entre a pedagogia freiriana, os debates feministas e o pensamento decolonial latino-americano, visando a construção de uma pedagogia dos movimentos sociais.

Quando Mariateresa começa o relato de sua imersão no mundo das mulheres camponesas, estava temendo que iria cair na armadilha das quais tantas outras pesquisadoras, principalmente feministas, não conseguem escapar: a romantização dessas mulheres, mas logo Mariateresa nos alerta que, em sua interpretação, a partir do engajamento do trabalho de campo não iria “aderir, de forma simplista, às narrativas do movimento”.

Isso se dá, ao meu ver, pelo fato de que Mariateresa desde o princípio está comprometida não apenas com uma perspectiva feminista crítica das relações de poder que permeiam as interações (ela e as mulheres camponesas, estas e as mulheres indígenas e caboclas) mas também a partir de seu próprio engajamento com os pressupostos do pensamento decolonial latino-americano.

Levando Rich, Spivak, Mohanty, Braidotti (entre tantas outras) como bússulas em sua bagagem, Mariateresa nos oferece um trabalho teoricamente denso, politicamente sensível e eticamente comprometido das práticas político-pedagógicas do MMC de SC, mostrando-nos as

complexidades e contradições atravessando o mundo dessas mulheres e, em um plano maior, do movimento camponês na luta pela agroecologia. Mais importante ainda está sua discussão sobre o diálogo entre agroecologia e feminismo, bem como as implicações decoloniais da agroecologia.

Senti falta, no entanto, de referências às feministas decoloniais, entre elas as latino-americanas e as latinas nos Estados Unidos, tais como Julieta Paredes, Ochy Curiel, Breny Mendoza, Yuderkis Espinoza, Silvia Rivera Cusicanqui, Chela Sandoval, Cherríe Moraga, Paula Moya e Linda Alcoff, entre outras. Apesar de ter citado Gloria Anzaldúa, ela permaneceu muito na periferia de seu texto.

Como uma leitora do trabalho de Mariateresa com preocupações teóricas específicas, fiquei especialmente interessada na discussão que apresenta na terceira parte da tese (V e VI capítulos). É um prazer imenso quando mais do que reconhecer o debate apresentado pela autora, aprendemos um pouco mais sobre os mesmos. Sua discussão sobre temas complexos é apresentada de forma clara e bastante aprofundada. Outrossim, sempre consciente de seu lugar de enunciação (ocupando o sul do Norte global), Mariateresa problematiza em vários momentos sua relação com as mulheres camponesas (no sul do Sul global).

Porém, como todo trabalho dessa natureza, há momentos em que senti que o texto poderia costurar melhor alguns debates teóricos com sua narrativa sobre as mulheres camponesas com as quais conviveu, bem como com algumas das falas dessas mulheres.

Com isto quero dizer que o texto muitas vezes caminha do específico trabalho de campo para debates teóricos bastante amplos (por exemplo, o pensamento decolonial) sem explorar melhor a costura entre esses dois planos. Quero dizer, o plano específico aparece aqui rapidamente pincelado como forma de ilustrar o plano maior (debate epistemológico), seja pelo seu valor afirmativo do plano maior ou negativo (quando, por exemplo, mostra as contradições das mulheres camponesas em relação às outras mulheres ocupando a periferia da periferia do Sul global).

Outras questões que precisam de um desenvolvimento mais extenso:

- A questão da tradução

- Capítulo sobre a história dos movimentos sociais – primeiro: seria mesmo necessário entrar nessa história? Pelas citações bibliográficas senti falta de uma atualização dessa história.
- As discussões em algumas partes do texto poderiam estar resumidas. O texto é bastante extenso e senti em momentos que por vezes se repetia.
- Como sugestão para a publicação do texto: poderia trazer para a discussão (especialmente na 3ª parte) a questão da cosmopolíticas e dos mundos pluriversais (refiro-me aqui às questões sobre a virada ontológica, bem como a interrelacionalidade dos mundos humanos e não-humanos que permeiam os debates sobre mudanças climáticas e o feminismo do Antropoceno). Tais temas são muito adequados a sua discussão sobre feminismo e agroecologia.

Para concluir volto a introdução do trabalho, onde Mariateresa problematiza o seu lugar de enunciação na sua chegada ao campo etnográfico. A reflexão sobre este lugar que ocupa nas relações de poder entre as mulheres a acompanhará até o final do texto. No entanto nada há sobre a saída do campo e as relações que mantem ou não com as mulheres com as quais conviveu por tanto tempo. Acho que algum relato sobre a saída do campo deveria ser registrado no trabalho.

Dito isto, parablenzo Mariateresa por um estudo muito original, crítico e bastante aprofundado sobre práticas pedagógicas, feminismo e práticas decoloniais entre o MMC/SC.

ALESSIO SURIAN (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA/ITÁLIA)

Dalla lettura della tesi di dottorato di Mariateresa Muraca appare evidente come la candidata abbia impostato e condotto il lavoro di tesi con attenzione e competenza.

In particolare, colpisce una rilevante fase di preparazione e di confronto con diversi soggetti interessati dal tema della tesi che ha dato modo alla candidata di esplorare diversi aspetti ed implicazioni

interdisciplinari del tema di tesi mettendone a fuoco opportunità e pratiche in prospettiva pedagogica.

In base a questa prima ricognizione (testimoniata dall'arco di contatti e dall'ampia letteratura a sostegno del lavoro di tesi), la dottoranda ha sviluppato una trattazione articolata in sei densi capitoli che:

(1) introducono e ben argomentano il quadro di riferimento, (2) chiariscono l'impostazione metodologica qualitativa della ricerca, (3) aiutano a leggere i dati che fonti nazionali (brasiliane) diverse offrono sulle dinamiche delle iniziative e lotte sociali in ambito rurale, (4) identificano pratiche e contesti pedagogici rilevanti in relazione ai movimenti delle donne contadine a livello locale (Santa Catarina), correttamente pongono in luce il nodo central dell'agroecologia e delle sue diverse declinazioni da una prospettiva femminista (5) e decoloniale (6) che rappresentano un contributo importante all'attuale dibattito scientifico, sia in ambito pedagogico, sia in chiave interdisciplinare.

Tale contributo, ben documentato in portoghese, è particolarmente utile in italiano, lingua in cui sarebbe auspicabile una o più pubblicazioni scientifiche dei contenuti della tesi che hanno evidenti caratteristiche di rilevanza rispetto al dibattito attuale.

Il lavoro è stato svolto con cura e con matura capacità di analizzare, interpretare e sintetizzare documenti e narrazioni provenienti da fonti qualificate e diversificate.

Le conclusioni appaiono significative e sintetiche in quanto i precedenti capitoli già offrono una rilevante trattazione del tema e delle sue implicazioni educative.

In appendice, accanto all'utile contestualizzazione a carattere geografico, sarebbe stata utile una sintesi dei principali eventi storici legati ai temi di tesi e al consolidamento dei movimenti contadini e della loro produzione intellettuale a livello internazionale.

La mia valutazione del lavoro di tesi e dei suoi risultati è decisamente positiva.

EDLA EGGERT (Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS)

Agradeço o convite feito pelo Professor Reinaldo e pela doutoranda Mariateresa, para compor esse momento acadêmico.

Apreciação do texto:

Mariateresa produziu uma tese de modo coletivo e engajado. Com uma linguagem envolvente nos conduz pelos caminhos do oeste catarinense misturando com propriedade a narrativa da vida – mulheres e agroecologia no Movimento das Mulheres Camponesas e sua interpenetração com as leituras vindas do feminismo da diferença, leituras do campo da educação popular e da decolonialidade. Foram ao todo vinte e sete entrevistas (quatro de militantes do MST e vinte e três de militantes do MMC), sessenta horas de gravação e quase 1000 páginas de transcrição. É um trabalho de fôlego. Uma tese com carne, coração pulsante e muita reflexão.

Uma das perguntas que está na p. 54 me parece que reverbera bem em todo o texto: Como os movimentos sociais [e nesse caso um movimento de mulheres] podem reproduzir desigualdades baseadas no gênero, etnia, idade e papel na organização?

No conjunto da tese há pertinentes detalhamentos da metodologia e ao mesmo tempo um olhar analítico que contribui para se pensar eticamente esse tipo de pesquisa. Destaco algumas passagens:

Quando você afirma na p. 53 que “O papel que as experiências de empenho vividas a partir da adolescência tiveram em relação ao meu envolvimento em projetos individuais e coletivos (GENOVESE, 1997) e o encontro com alguns pensamentos encarnados em práticas políticas, me

induziram a me questionar sobre os processos educativos que se realizam em contextos de participação e luta.” O que você diria agora que já passou um tempinho da entrega do texto o que você destacaria como questões relacionadas aos processos educativos que se realizam nos contextos de participação e luta e porque não nos contextos de pesquisa nesse mesmo segmento?

A participação-observante e a observação participante dando significado ao trocadilho... da p.70 E o mesmo tempo caráter formador de quem conta sua historia e vai se dando conta dos caminhos aprendentes.

Uma linda expressão do que foi ser acolhida na p.90: No desenvolvimento da investigação, tive cada vez mais clareza do fato que me movia porque uma mulher me entregava para outra, porque alguém estava disposta a me enviar e outra a me receber. Esta mediação se cumpria através de palavras que nem sempre se expressavam em minha presença, mas que eram voltadas a antecipar minha chegada e a favorecer minha recepção em um novo contexto.

Questões que remetem ao conteúdo feminista que reverberou nessa leitura:

O modo de fazer política: na p. 161 é importante a reflexão sobre como desenvolver a capacidade política a partir do modo masculino e o que fazer com a experiência delas. “(...) ou elas aderem, de forma mimética e subordinada, a um ideal masculino de afirmação, ou assumem uma posição marginal, não tendo força simbólica suficiente para abrir a realidade a outras possibilidades. As mulheres que resistem a esta alternativa, em muitos casos, desapegam-se da política ou reinvestem suas energias em outros espaços”. O que fazer com isso?

Nas perguntas feitas na p.177, “O que vai ser da luta das mulheres se ela não promover também nos homens um processo de conscientização, ou ao menos não apresentá-lo como questão?” Nessa parte, entendi [e me corrija se não for isso] o feminismo da diferença aporta que as mulheres por meio das suas experiências empoderem-se ao ponto de conseguir convencer os homens de que a diferença é boa e não desigual e isso os levará à mudança que tanto queremos? Seria isso?

Vou colocar um elemento nesse diálogo com base em Margarita Pisano, representante do feminismo autônomo latino-americano, que aponta em suas reflexões: Ela lembra que, mesmo que o patriarcado pode ser questionado atualmente, há um triunfo da masculinidade produzida por meio de uma maquinaria muito eficiente. E um deles é a compreensão dos laços de sangue. Os laços de sangue funcionam “(...) como um eixo ideológico que responde a um sistema de valores onde o sangue se estabelece como conceito de igualdade e diferença, ao mesmo tempo que constitui um gesto essencialista e perverso. É aqui onde os conceitos de igualdade e liberdade são perturbados com lealdades que apelam para a consanguinidade e não para a reflexão. Do modos que temos usufruído de uma igualdade no sentido mais desigual da história, porque o sonho de igualdade se refere ao modelo masculino de aspirações e sonhos de poder. (2001, p.14). A autora lembra que nossa história cultural possui caminhos muitos distintos: enquanto os homens pisotearam a experiência do poder e da onipotência constatada por meio duma história escrita por eles mesmos[!]; as mulheres experienciaram séculos de mal tratos, submissão e marginalidade. Então me pergunto: como fazer com que essa luta seja de fato um processo de conscientização??? É o que nos move!

Pisano propõe que as mulheres conheçam mais de si mesmas e se reconheçam buscando pensar ao largo do patriarcado. Como isso seria possível? Penso que enquanto as mulheres do MMC buscaram caminhos sem, em grande medida perguntar aos homens como fazer [e me parece que elas fizeram isso!] e sem também se fazerem reféns dos discursos feministas em curso, de um certo modo pensaram ao largo do patriarcado. Mas há muito por fazer nesse ensinamento de Pisano, necessitamos rastrear mais e melhor os caminhos marginais percorridos pelas mulheres. E, de um certo modo Ivone Gebara também aprofunda a necessidade das mulheres buscarem se conhecer mais e melhor a fim de dignificar conhecimentos desde as suas experiências.

E não é por acaso que o próximo sub-capítulo p.177, tem a seguinte chamada: [4.5.2] As próprias mulheres discriminando umas as outras: conflitos com outras mulheres dentro da comunidade.

Observação que, novamente no argumento de Margarita Pisano contem a potencia do **feminino patriarcal** ainda fortemente presente tanto na manutenção do casamento abençoado pela igreja como estrutura familiar como nos modos que as mulheres que não participam da luta [mas se beneficiam dela], são as guardiãs zelosas da manutenção do patriarcado. E é o que Muraca indica na p. 196 “No percurso de conscientização descrito pelos sujeitos da pesquisa, adquire um significado fundamental o gradual desmascaramento do seu vínculo emotivo com o sistema opressivo.” Ou seja, também as entrevistadas perceberam o quanto zelavam/zelam o sistema patriarcal.

E na parte da **mística** identificada como “o núcleo fundamental da perspectiva políticopedagógica do MMC/SC. Nela se faz presente e operante o que há de irrenunciável do movimento, o que reconecta fragmentos dispersos de luta, suspiros locais de justiça, companheiras vivas e mortas dentro de um sonho único e plural”. Bandeiras, nomes, rememoração, sementes e cuidado!!! E então me perguntei: mas em que é diferente dos outros movimentos constituídos por homens? Sementes e cuidado? [lembrei do filme lançado há pouco, Mad max...!]

Esse “cuidado” justamente não é a reafirmação da ordem patriarcal? Não sei... penso que a mística – pelo menos boa parte das que conheço remetem a uma teologia difícil de ser desconstruída. Flana em nossa imaginação um deus masculino! Um pensamento mágico em que, sorrateiramente, se instala o desejo de salvação, de um céu que não é o aqui e agora!

E ainda, sobre o essencialismo do feminismo do MMC, na p.239 você pondera coisas que também me fizeram pensar.

(...) “Julgo estas práticas discursivas como expressão de uma espécie de “essencialismo contraditório”, porque, mesmo se baseando no uso identitário da noção de “mulher”, resistem – contradizendo-se – à reificação desta identidade. A forma em que Spivak (2002) define o já mencionado conceito de “essencialismo estratégico” – como uso estratégico do essencialismo para um interesse político (p.116) – contribui

para iluminar algumas dimensões do que entendo por essencialismo contraditório”.

Segundo Muraca “o que denominei como essencialismo contraditório, expressa a intuição das militantes do MMC/SC de se apelar à relevância revolucionária da diferença feminina resgatando-a da confusão que a identifica com o próprio êxito da opressão sexista (LONZI, 2010): isto é, resistindo à visão de uma a-histórica “natureza feminina”, simétrica e complementar ao homem (IRIGARAY, 1985), atravessada pelas dicotomias do pensamento moderno-colonial masculino (mulher versus homem, natureza versus cultura, imanência versus transcendência, sentimento versus razão, subjetividade versus objetividade, privado versus público, reprodução versus produção). Uso o termo essencialismo contraditório porque acredito que não se trate de uma posição conscientemente assumida, mas justamente de uma intuição, que no MMC/SC se forma graças à tensão de toda mulher de procurar ressonância de si na autenticidade das Outras (LONZI, 2010).

Esse ponto gostaria de ouvir mais como tema a ser pensado/analizado no contexto da decolonialidade x feminismo.

No subcapítulo em que você analisa com base em Quijano e Spivak e outras, a questão da raça, tens bons argumentos nessa reflexão da p. 274: Hoje o desafio mais relevante dentro o feminismo gira em torno da construção de **conexões políticas**, a partir de experiências e parcialidades localizadas, e da consciência das **desigualdades que marcam transversalmente** os sujeitos (LUGONES, 2011). Contudo, esta nova consciência não teria sido possível sem a superação de uma concepção essencialista de irmandade entre mulheres, que não deixava ver as diferenças, e portanto, encobria a necessidade de criar alianças.

E por fim a confrontação sabiamente proposta como se vê na p. 279 por meio do grupo focal que visou a “(...) manifestar a minha vontade de me experimentar em uma indagação orientada para produzir ações, além de conhecimento. Além disso, ofereceu-me a ocasião de julgar, junto com minhas interlocutoras, a validade políticopedagógica, além de

teórica, de algumas intuições acerca da ligação entre agroecologia, pedagogia do encontro e pensamento decolonial”.

Mariateresa Muraca (2015) compôs um bordado que tem um acabamento com algumas sugestões:

Revelar, nomear, reconhecer e encarar os conflitos, de fato, pode ser um percurso dolorido, que compromete numa leitura radical de si mesmas e da realidade, mas é uma primeira necessária passagem para não continuar legitimando, numa vontade harmonizadora, relações injustas e desiguais. Como pensar percursos educativos que possibilitem lidar com o violento processo de imposição da agricultura moderna em Santa Catarina e que permitam percorrer as disputas pela terra, as expulsões, a violência epistêmica, os assassinatos? P.283.

E se abrem novas perguntas: 285 e essas perguntas são reflexivas, de certo modo penso que não pedem respostas imediatas. Tê-las feito já é um modo de abrir janelas.

Como promover a problematização da brancura, no geral considerada óbvia e assumida como norma (COROSSACZ, 2012) em contraposição aos “negros”, aos “caboclos”, aos “indígenas”, categorias construídas pelos processos de sujeição? Como interrogar a identidade de mulher camponesa para que não oculte [outras] relações desiguais?

P.288: Como praticar uma escuta que não devora, não assimila, mas que é capaz de aguentar o peso daquilo que não se compreende?

E ainda, para mim, a síntese de sua tese está na p. 299:

(...) A noção de “saber popular” pode ser útil para a criação de alianças entre subalternos, sua problematização é, por sua vez, necessária para decompor as “divisões abissais” impostas pela colonialidade do saber, em detrimento dos conhecimentos populares, femininos, não ocidentais, indígenas e camponeses (SANTOS, 2010) (capítulo V). Além disso – contrariamente a uma interpretação exclusivamente essencialista do feminismo praticado no MMC/SC –, encontrei a coexistência de elementos essencializantes e desconstrutivos na forma de entender a diferença feminina no movimento, e argumentei sobre a oportunidade de

assumir mais cientemente uma visão processual e aberta da diferença feminina (LONZI, 2010) (capítulo V).

Mariateresa indica discussões futuras sobre a ética na pesquisa com essas características quando, na p.300 salienta: “(...) interrompi meu raciocínio quando me pareceu que prosseguir teria significado um mero exercício de intelectualismo, irrelevante para a luta do movimento. Acredito, de fato, que as ulteriores pistas de reflexão, surgidas deste primeiro trabalho etnográfico, poderão ser desenvolvidas e aprofundadas, na medida em que darão origem a novos percursos colaborativos.

Ahhh e ainda bem que você não tomou a categoria gênero como base para tuas análises!

Questões de Forma:

Ss podem oferecem para p. 28

Movimento o com uma união de movimentos, possivelmente próxima com o “bloco histórico” p.34

Na p.226 falta um s: todas essa práticas (...)

A nota n. 206 sobre o CAPA - Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor é uma ONG com sede em Pelotas (Rio Grande do Sul). Sugiro ampliar pois está pouco elucidativa pra quem lê. Até porque há uma serie de textos publicados sobre essa ONG. Na minha tese faço uma pesquisa sobre os processos de construção dessa ONG a partir da Igreja Luterana no sul do Brasil. E ainda, conforme Tarcísio e Juliane Vanderlinde e Juliano Metzer (2013) além de ser uma ONG o CAPA foi uma organização que, desde o final da década de setenta que faz frente de resistência à cultura convencional introduzida na agricultora brasileira. A Sede implica em ser representação dos três estados da Região Sul.

[ver <http://www.seer.furg.br/remea/article/view/4455/2807>]

A palavra gênero p.54 escrita com acento agudo.

Rever ao longo de toda tese uma série de desníveis de alinhamentos de margem [começa na p. 58 segue na 70 e assim por diante]

Na p.64, tem uma frase que diz [Mesmo passando apenas poucos dias junto com dela, Justina (...)] junto com dela, seria junto com ela. Mas mesmo assim aqui se ve como no geral da tese a necessidade da revisão final detalhada. [ver também: enfim, intervim??? p.77; na p. 113 Mulheres, p.163 estrenhamento; na p.183 sócias ao invés de sociais; Na p. 214, equipe organidora ao invés de equipe organizadora].

E ainda, no caso da proposta metodológica dos “focus groups” sugiro utilizar a palavra em português já que é uma metodologia utilizada e conhecida também na área da educação. Não há porque mantê-la no inglês.

Por fim, duas coisas:

Muraca constrói a compreensão de que o compromisso dos movimentos sociais no plano epistemológico sintetiza uma tríade: aprender/desaprender/reaprender. Que me parece ela também vivenciou no processo de elaboração dessa tese. E, com base nela desenvolveu as reflexões emergidas na produção desse texto cheio de bonitezas. E, que priorizou a vida de mulheres tão invisibilizadas no mundo inteiro, conseguindo, no meu entender, demonstrar o conhecimento técnico e os saberes que essas mulheres desenvolvem no campo agroecológico e, numa perspectiva decolonial e feminista, colocou em destaque de forma magistral as tensões consequentes do feminismo no cotidiano delas, bem como as relações étnico-raciais integradas à decolonialidade.

Reafirmo nessa leitura [e isso digo com base em muitas outras leituras e autoras/es!], o que tenho dito desde a minha tese defendida em 1998! [tempinho já...]: de que “quem pesquisa se pesquisa” e de vários modos, ao ler essa tese, fui cúmplice de Mariateresa que me reconduziu as 6 mulheres pomeranas camponesas entrevistadas no sul do sul do Brasil, onde também fui em busca de uma dívida de gratidão para com as raízes camponesas da minha história.

Parabéns. Longa vida à integração desses modos de fazer investigação rigorosa e compromissada com os movimentos de mulheres na busca por vida digna.

PETER MAYO (MALTA UNIVERSITY/MALTA)

Ho letto con speciale interesse questa tesi di dottorato sull'apprendimento ed organizzazione sociale e agricola nell'ambito del pensiero agroecologico. Sono rimasto favorevolmente impressionato dal lavoro che si occupa di un terreno molto vasto. Si tratta, a mio avviso, di un buon contributo all'educazione comunitaria e degli adulti che si colloca nel discorso contemporaneo sui movimenti sociali e i processi educativi a partire da sé. Soprattutto si colloca nel discorso e nella letteratura Internazionale (vedi il lavoro di Dip Kapoor) sui movimenti sociali subalterni del Sud.

La dottoranda ha cominciato con una esposizione abbastanza approfondita sui movimenti sociali e l'educazione con riferimento d'obbligo ai movimenti che sono emersi dall'America Latina e soprattutto nel Brasile, specialmente il *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. Procede con una lunga discussione sull'approccio metodologico adottato nella ricerca che comprende una etnografia collettiva. Questo capitolo mette in evidenza la preoccupazione giustificata della ricercatrice per quanto riguarda la sua "positioning", a dirla in inglese, rispetto al contesto ed i soggetti. Dà molta importanza alle ramificazioni derivanti dalla sua etnicità e collocazione come donna bianca proveniente dal mondo occidentale e specificatamente europeo. Il capitolo è caratterizzato da una lunga discussione sulle questioni etiche. Si tratta, a mio modo di vedere, di un discorso complesso e comprensivo. Procede con un discorso approfondito e lungo sulle pratiche politico-pedagogiche del movimento delle donne contadine, dando atto alla pertinenza delle filosofie di Paulo Freire ed altri/e. Il capitolo V sulla politica femminista e agroecológica del MMC di Santa Catarina è stato molto illuminante per me. Devo dire che ho imparato moltissimo da questo capitolo e come il pensiero e l'apprendimento femminile è più centrato sui "valori della vita" (life centred) in confronto con quello egemonico spinto dal mercato globale (rappresentato dagli "agribusiness" e specialmente dalle multinazionali come Monsanto). È una visione di vita che si colloca naturalmente con

quello ecologico in un insieme che aumenta la coerenza di questo movimento specifico di donne. Vedo qui l'impronta di *Diotima* e tutto il discorso che gira ad intorno alla "creazione sociale".

Il capitolo finale, dove la ricercatrice analizza gli "insights" da una prospettiva decoloniale, mi sembra adatto ad uno studio di questo genere focalizzato su un contesto che continua a subire pressione neo-coloniale. Le sfide delle donne campesinas in questo movimento contribuiscono agli sforzi globali per la decolonizzazione di pensiero e attività politica quotidiana. E questa tesi ne è testimone.

A mio avviso, si tratta di una tesi ben sviluppata, molto rigorosa e naturalmente ben scritta. Dovrebbe essere un contributo sostantivo alla letteratura sull'apprendimento e sui movimenti sociali, soprattutto i cosiddetti Southern Subaltern Social Movements (SSSM). Spero che la dottoranda abbia la possibilità di pubblicarlo in un libro. Vale la pena.

ZENAIDE MILAN (COORDENADORA DO MMC/SC)

O primeiro encontro com Mariateresa foi na festa das sementes crioulas em Anchieta no ano de 2012. Ela veio conversar comigo, pois queria fazer uma pesquisa junto ao Movimento e eu fiquei responsável de levar este pedido na coordenação da Regional.

No começo ficamos preocupadas com a alimentação, e nos perguntamos se Mariateresa se adaptaria aos nossos costumes e se ela iria se sentir bem em nossas famílias humildes e talvez sem o conforto que ela tinha com seus pais, pois imaginávamos que ela seria uma jovem de família rica de um país da Europa.

A gente já tinha experiências anteriores de recepção de estudantes de outros países, mas, algumas dessas experiências não foram fáceis.

Com a conversa aos poucos as mulheres foram concordando que a Mariateresa ficaria uma semana em cada família.

Quando a Mariateresa chegou a minha casa eu estava preocupada como seria, mas com o passar dos dias as preocupações foram diminuindo e ela se envolveu em todas as tarefas desde os afazeres da casa até tirar leite e cortar cana para fabricação de açúcar mascavo.

A visita de Mariateresa em nossas casas foi importante, pois nós tínhamos a curiosidade de conhecer mais sobre seu país de origem, e também porque nossos antepassados vieram da Itália.

Muitas vezes a gente sentou e conversou sobre a situação da agricultura e as praticas das mulheres, até trocamos algumas receitas e a Mariateresa fez algumas comidas de seu país. Com o tempo eu passei a ver Mariateresa com outros olhos, foi bom tê-la comigo e também aprendi com ela e hoje sentimos falta dela.

Também foi importante a volta da Mariateresa fazendo a devolução do trabalho. A devolução aconteceu em três etapas, mas nos encontramos outras vezes, em Brasília e em Xanxerê nos 30 anos do Movimento. Nessas ocasiões a Mariateresa entregou um documentário fruto das filmagens que realizou quando estava em nossas casas. Também entregou uma cópia de sua entrevista para cada mulher, e discutiu junto conosco o que ela iria escrever na sua tese.

No mês de junho deste ano a Mariateresa voltou em nossos municípios para mostrar a tese já concluída, para nós foi uma grande satisfação, pois a tese representa uma grande contribuição para o Movimento de Mulheres Camponesas, pois o capitalismo criou um grande êxodo rural, e o Movimento está preocupado com a permanência dos jovens no campo.

A tese da Mariateresa mostra o trabalho do movimento, que é uma orientação para quem se interessa com as práticas da agroecologia e que defende o saber popular.

O Movimento de Mulheres Camponesas assume o trabalho da Mariateresa como parte de uma construção em conjunto que foi partilhada e discutida e serviu para resgatar coisas que estavam sendo esquecidas, por isso nos comprometemos a dar visibilidade a este trabalho e dar continuidade a relação com Mariateresa e também esperamos que essa tese tenha divulgação.

NOEMI KREFTA²⁷¹ (COORDENADORA DO MMC/SC E DO MMC/BRASIL)

- A vivência junto às mulheres como aspecto diferenciado de outras pessoas que apenas fizeram entrevistas.
- Sua imersão no trabalho com as mulheres, a sede de aprender e não só escrever, mas fazer junto.
- As devoluções durante o processo, e não apenas enviar o que escreveu: foi de fato um processo de trocas, de vivências e experimentações.
- Quanto à Universidade, o que tem a oferecer às mulheres camponesas para avançarem no processo de recuperação e melhoramento das sementes crioulas? Tem algum estudo em tecnologias sociais para reduzir a penosidade do trabalho das mulheres camponesas, e suas famílias?
- Mesmo que a tese de Mariateresa não incluía esses aspectos, seu trabalho já valeu para divulgar o que é o MMC, como faz sua formação e suas lutas. Serviu para mostrar como as mulheres trazem a cumplicidade e a convicção de construção de uma sociedade justa e igualitária e conseguem trabalhar e lutar não apenas pelos objetivos pessoais de um pequeno grupo mas sim trazendo presente a realização no coletivo.
- Temos que exigir que trabalhos acadêmicos precisam atender às nossas necessidades e não apenas o que a pessoa quer pesquisar.

²⁷¹ Foi possível recuperar e inserir apenas os rascunhos que guiaram a intervenção de Noemi Krefta na banca de defesa.

Mariateresa buscou saber junto às mulheres o que buscavam e não impôs seu objeto de estudo. Assim fez um ótimo trabalho.